INHALTSVERZEICHNIS

*Siglenverzeichnis* . . . . . . . . . . VIII
*Verzeichnis der Abbildungen* . . . . . . . . . . XI

*Artikel*
Marc Lauxtermann, All about George . . . . . . . . . . 1
Theodora Antonopoulou, Photios Deacon and Skeuophylax of the Holy Apostles and His Encomium on St Luke the Evangelist . . 7
Gioacchino Strano, Il patriarca Fozio e le epistole agli Armeni: disputa religiosa e finalità politiche . . . . . . . . . . 43
Vlada Stanković, When was Theophylaktos Lakapenos born? . . . . . . 59
Thomas Pratsch, Zum Briefcorpus des Symeon Magistros: Edition, Ordnung, Datierung . . . . . . . . . . 71
Otto Kresten, Nochmals zu *De cerimoniis* I 96 . . . . . . . . . . 87
Ioannis Stouraitis, Neue Aspekte des Machtkampfes im Zeitraum 976–986 in Byzanz . . . . . . . . . . 99
Ingela Nilsson, Narrating Images in Byzantine Literature: the Ekphraseis of Konstantinos Manasses . . . . . . . . . . 121
Alexander Sideras, Die unedierte Trostrede des Gregorios Antiochos an den Logothetes Michael Hagiotheodorites . . . . . . . . . . 147
Andrew F. Stone, Nerses IV „the Gracious“, Manuel I Komnenos, the Patriarch Michael III Anchialos and Negotiations for Church Union between Byzantium and the Armenian Church, 1165–1173 . . . . . . . . . . 191
Andreas Rhoby, Miscellanea zu den Briefen des Michael Choniates . . 209
Ken Dark – Antony Littlewood, Opus Sectile-Pavement from Studios (With two plates) . . . . . . . . . . 221
Ioannis Iliadis, The Panagia Kosmosoteira at Pherai (Vira): the Natural Lighting of the Katholikon (With eight plates) . . . . 229

*Besprechungen*
Through the Looking Glass. Byzantium through British Eyes (*M. Hinterberger*) . . . 247
Λόγια και δημώδης γραμματεία του Ελληνικού μεσαίωνα (*M. Hinterberger*) . . . . . . . . . . 252
Andreas Gkutziukostas, Ο θεσμός του κοιαίστωρα του ιερου παλατίου (*W. Seibt*) . . . . 256

Judith Herrin, Women in Purple (*Claudia Ludwig*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 257
Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641-867). 4.–6. Band (*A. Beihammer*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 259
I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. II, Part 1 (*A. Beihammer*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 264
Augusta Acconcia Longo, Ricerche di agiografia italogreca (*St. Efthymiadis*) . . . . . 267
One Land – Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of Stanislao Loffreda (*A. Külzer*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 268
S. A. Ivanov, Vizantijskoe missionerstvo (*F. Tinnefeld*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 270
Anthea Harris, Byzantium, Britain and the West (*Maria Parani*) . . . . . . . . . . . . . . 272
J. Bardill, Brickstamps of Constantinople (*M. Grünbart*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 276
Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique. Livre I, trad. par P. Périchon et P. Maraval (*P. Van Nuffelen*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 278
Cantici di Romano il Melodo, a cura di R. Maisano (*J. Koder*) . . . . . . . . . . . . . . . . 280
Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος—9ος αι.) (*D. Stathakopoulos*) . . . . . . . . . . . . 283
E. Lamberz, Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (*Th. Pratsch*) . . . . . 286
G. Podskalsky, Von Photios zu Bessarion (*J. Koder*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 287
R. J. Macrides, Kinship and Justice in Byzantium, 11th–15th Centuries (*M. Hinterberger*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 289
J. Niehoff-Panagiotidis, Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptionen von Kalīla wa-Dimna (*Bettina Lienhard*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 294
R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge (*Laura Isnenghi*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 301
Georgios Pachymeres, Philosophia, Buch 10, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles. Ed. Eleni Pappa (*B. Bydén*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 307
Theodore Metochites On Ancient Authors and Philosophy. *Semeioseis gnomikai* 1–26 & 71. Ed. Karin Hult. With a Contribution by B. Bydén (*E.N. Papaioannou*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 314
B. Bydén, Theodore Metochites' *Stoicheiosis Astronomike* (*I.D. Polemis*) . . . . . . . . . 317
Theodori Dexii opera omnia ed. I. D. Polemis (*J. Munitiz*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 319
Fra Giovanni di Fedanzola da Perugia, Descriptio Terrae Sanctae (*A. Külzer*) . . . . 322
Io Notaio Nicola de Martoni. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi da Carinola a Gerusalemme 1394-1395 (*A. Külzer*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 324
Anna Anastasiade-Symeonide, Αντίστροφο Λεξικό της Νέας Ελληνικής (*Dora Solti*) . . 325
H. Dolenz, Damous-el-Karita. Die österreichisch-tunesischen Ausgrabungen der Jahre 1996 und 1997 (*Veronika Scheibelreiter*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 326
Corpus of the Byzantine Wall-Paintings of Greece under the direction of Manolis Chatzidakis. The Island of Kythera, Manolis Chatzidakis – Ioanna Bitha (*I. Spatharakis*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 331
Ch. Walter, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition (*H. Maguire*) . . . . 332

Barbara Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei (*J. Lowden*) . . . . . 335
P. L. Vocotopoulos, Byzantine Illuminated Manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem (*I. Spatharakis*) . . . . . 338
G. Demetrokalles, Γεράκι. Οἱ τοιχογραφίες τῶν ναῶν τοῦ κάστρου (*Ch. Chotzakoglou*) 340
Annie et J.-P. Mahé, L'Arménie (*W. Seibt*) . . . . . 343

*Kurzanzeigen* . . . . . 345

G. Vikan, Sacred Images and Sacred Power (*Susanne Metaxas*).— ΕΥΚΟΣΜΙΑ. Studi ... per Vincenzo Poggi a cura di V. Ruggieri e L. Pieralli (*W. Seibt*).— Catherine Asdracha, Inscriptions protobyzantines et byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros (*A. Külzer*).— B. Atsalos, Παλαιογραφικά και Κωδικολογικά Ανάλεκτα (*W. Hörandner*).— C. Pasini, Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana (*E. Gamillscheg*).— B. Coulie – M. Dubuisson, Thesaurus sententiarum Sexti (*E. Trapp*).— 'Αννιτίου Μαλλίου Σεβηρίνου Βοηθοῦ βίβλος ... ἣν μετήνεγκεν ... Μάξιμος μοναχὸς ὁ Πλανούδης (*M. Hinterberger*).— J. Monfasani, Greeks and Latins in Renaissance Italy (*W. Strobl*).— Βιβλιοαμφιάστης (*W. Hörandner*).— A. Pertusi, Bisanzio e i Turchi (*W. Hörandner*).

*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* . . . . . 351
*Verzeichnis der Mitarbeiter dieses Bandes* . . . . . 353

*Abbildungen* . . . . . (nach Seite 354)

# SIGLENVERZEICHNIS

| | |
|---|---|
| AASS | Acta Sanctorum. Antwerpen – Bruxelles 1643–1925 |
| ABME | Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος |
| ABSA | Annual of the British School at Athens |
| ACO | Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz [et al.]. Berlin 1927– |
| AD | Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον |
| AJA | American Journal of Archeology |
| AnBoll | Analecta Bollandiana |
| BBA | Berliner Byzantinistische Arbeiten |
| BCH | Bulletin de Correspondance Hellénique |
| BF | Byzantinische Forschungen |
| BHG | Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3e éd. par F.Halkin. I–III. Novum Auctarium. Bruxelles 1957. 1984 |
| BMGS | Byzantine and Modern Greek Studies |
| BNJ | Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher |
| BollGrott | Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata |
| BSl | Byzantinoslavica |
| BV | Byzantina Vindobonensia |
| Byz | Byzantion |
| BZ | Byzantinische Zeitschrift |
| CAG | Commentaria in Aristotelem Graeca, I–XXIII. Berlin 1882–1909 |
| CahArch | Cahiers Archéologiques |
| CCSG | Corpus Christianorum, Series Graeca |
| CFHB | Corpus Fontium Historiae Byzantinae |
| CIG | Corpus Inscriptionum Graecarum. I–IV. Berlin 1828–1877 |
| CIMAGL | Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin |
| CPG | Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard. I–V. Supplementum. Turnhout 1974–1998 |
| CSCO | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium |
| CSHB | Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae |
| DACL | Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. I–XV. Paris 1913–1953 |
| DChAE | Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας |
| DHGE | Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris 1912– |
| DIEE | Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος |
| DOP | Dumbarton Oaks Papers |
| DOS | Dumbarton Oaks Studies |
| DOT | Dumbarton Oaks Texts |
| EEBS | Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν |
| EO | Échos d'Orient |
| ΕΦΣ | Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος |
| FM | Fontes Minores |

| | |
|---|---|
| GCS | Die griechischen christlichen Schriftsteller |
| GRBS | Greek, Roman and Byzantine Studies |
| Hell | Ἑλληνικά |
| IRAIK | Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopol'e |
| IstMitt | Istanbuler Mitteilungen |
| JbAC | Jahrbuch für Antike und Christentum |
| JHSt | Journal of Hellenic Studies |
| JÖB | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969–) |
| JÖBG | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (1951–1968) |
| JRSt | Journal of Roman Studies |
| LBG | Lexikon zur byzantinischen Gräzität, erstellt von E. Trapp [et al.]. I. A–K. Wien 2001 |
| LexMA | Lexikon des Mittelalters. I–IX. München 1980–1998 |
| LSJ | H.G. Liddell – R. Scott – H. Stuart Jones – R. McKenzie, A Greek-English Lexicon. Oxford $^{9}$1925–1940. Revised Supplement, ed. by P.G.W. Glare with the assistance of A.A.Thompson. Oxford 1996 |
| LThK$^{2}$ | Lexikon für Theologie und Kirche. I–X. Freiburg $^{2}$1957–1968 |
| LThK$^{3}$ | Lexikon für Theologie und Kirche. I–XI. Freiburg $^{3}$1993–2001 |
| MBM | Miscellanea Byzantina Monacensia |
| MGH | Monumenta Germaniae Historica |
| MM | F. Miklosich – I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi I–VI. Wien 1860–1890 |
| MMB | Monumenta Musicae Byzantinae |
| NE | Νέος Ἑλληνομνήμων |
| OC | Orientalia Christiana |
| OCA | Orientalia Christiana Analecta |
| OCP | Orientalia Christiana Periodica |
| ODB | The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. Kazhdan [et al.]. Vol. I–III. New York–Oxford 1991 |
| PG | Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne. 1–161. Paris 1857–1866 |
| PL | Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. Migne. 1–221. Paris 1844–1880 |
| PLP | Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. Trapp [et al.]. Wien 1976–1996 |
| PLRE | The Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris. 1–2. Cambridge 1971–1980 |
| PmbZ | R.-J. Lilie [et al.], Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1– . Berlin 1999– |
| PO | Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin – F. Nau. 1– . Paris 1904– |
| PRK | Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, hrsg. v. H. Hunger – O. Kresten [et al.]. 1– . Wien 1981– |
| RAC | Reallexikon für Antike und Christentum. I– . Stuttgart 1950– |
| RbK | Reallexikon zur byzantinischen Kunst. I– . Stuttgart 1966– |
| RE | Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung ... v. G. Wissowa [et al.]. 66 Halbbde, 15 Suppl.-Bde. Stuttgart–München 1893–1978. |
| REB | Revue des Études Byzantines |

| | |
|---|---|
| REG | Revue des Études Grecques |
| RESEE | Revue des Études Sud-Est-Européennes |
| RHM | Römische historische Mitteilungen |
| ROC | Revue de l'Orient Chrétien |
| RSBN | Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici |
| SBN | Studi Bizantini e Neoellenici |
| SBS | Studies in Byzantine Sigillography |
| SC | Sources Chrétiennes |
| Script | Scriptorium |
| SIFC | Studi Italiani di Filologia Classica |
| StT | Studi e Testi |
| TAPA | Transactions of the American Philological Association |
| ThEE | Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. I–XII. Athen 1962–1968 |
| Tgl | Thesaurus Graecae Linguae I–VIII. Paris 1831–1865 |
| TIB | Tabula Imperii Byzantini. I– . Wien 1976– |
| TLG | Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM E. University of California at Irvine 2000 |
| TM | Travaux et Mémoires |
| TU | Texte und Untersuchungen |
| VTIB | Österr. Ak. d. Wiss., Veröffentlichungen d. Kommission für die TIB |
| VV | Vizantijskij Vremennik |
| WBS | Wiener Byzantinistische Studien |
| WSt | Wiener Studien |
| WZKM | Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes |
| ZMNP | Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija |
| ZPE | Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik |
| ZRVI | Zbornik Radova Vizantološkog Instituta |

# VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

## KEN DARK – ANTONY LITTLEWOOD

### Textabbildungen

a Drawing of Panel A. Key to colours: G = green; P = purple; R = red; Y = yellow
b Drawing of Panel B. Key to colours: G = green; P = purple; R = red; Y = yellow; W = white
c Photograph of the church of St John Studius in 1925
d Photograph of part of the *opus sectile* pavement of St John Studius in 1925

### Tafeln

1 Photograph of Panel A in Preston parish church
2 Photograph of Panel B in Preston parish church

## IOANNIS ILIADIS

### Textabbildungen

a Panagia Kosmosoteira. Plan (A. Orlandos)
b Panagia Kosmosoteira. Axonometric view (12th Ephoreia of Byzantine Antiquities. Drawn by Manolis Korres)
c Panagia Kosmosoteira. Horizontal angle of view
d Vertical angle of view

### Tafeln

1 Direction of the sun rays inside the church during the winter, a) central dome, b) north tympanon
2 Direction of the sun rays in December: a) the Virgin, b) north pair of columns
3 Direction of the sun rays in January: a) between the north pair of columns (after sunrise), b) the Virgin and the north pair of columns (9 a. m.)
4 Direction of the sun rays in February: a) north-west pendentive (10 a. m.), b) north-west corner bay (3.0 p. m.)
5 Direction of the sun rays inside the church during the spring: a) sanctuary and the central dome, b) sanctuary (in the afternoon)
6 Direction of the sun rays in March: a) the Virgin, b) the Archangel
7 Direction of the sun rays in April: a) south and north pair of columns, b) the Archangel
8 Direction of the sun rays in May: a) south pair of columns, b) north-west corner bay

9 Direction of the sun rays inside the church during the summer: a) north pair of columns, b) south pair of columns and south-east pendentive
10 Direction of the sun rays in June: a) south-west corner bay, b) north-west corner bay
11 Direction of the sun rays in August: a) the Archangel, b) the Virgin and the south pair of columns
12 Direction of the sun rays in September: a) the Virgin and the Archangel, b) north pair of columns
13 Direction of the sun rays in October: a) the Virgin, b) the Archangel
14 Direction of the sun rays inside the church in November: a) north-west corner bay and the Archangel, b) the Virgin, c) north pair of columns, d) north-west corner bay

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 1–6


MARC D. LAUXTERMANN / AMSTERDAM

# ALL ABOUT GEORGE

There is a long stretch of epigrams in the middle of the ninth book of the Palatine Anthology (*AP* IX, 449–480) that immediately catch the eye because of their striking similarity. They all are ethopoiiai and they all bear the formulaic title of this kind of rhetorical exercises: τί ἂν εἴποι or τίνας ἂν εἴποι λόγους "what would so-and-so say?" – usually followed by a participle construction (either dependent on the subject or a genitive absolute) indicating the circumstances under which so-and-so supposedly uttered his/her words[1]. Most of the ethopoiiai are in hexameter, a few in the iambic trimeter. According to Wifstrand, who studied these ethopoiiai from a metrical point of view, they date from the second half of the fifth century at the earliest – although he himself acknowledges that their versification is not particularly 'Nonnian' as one would perhaps expect from epigrams written at such a late date[2]. But not all late antique poetry, especially not poems of average quality such as these school exercises[3], is indebted to Nonnos, however influential he may have been in the late fifth and the sixth centuries.

One of these ethopoiiai (*AP* IX, 454) is rather strange for three reasons: (1) it deals with an otherwise unknown George instead of the myth-

[1] See L. Rossi, Composition and Reception in *AP* 9.1-583: *Aphegeseis*, *Epideixeis* and *Progymnasmata*, in: M.A. Harder, R.F. Regtuit & G.C. Wakker (eds.), Hellenistic Epigrams. Leuven–Paris 2002, 151–174, at pp. 170–171. She asserts that *AP* IX, 23, 96, 117, 126 and 163, also belong to this collection; but as nos. 23, 96, 117 and 163 begin with a sentence introducing the speech act, they are not authentic ethopoiiai. But she is right that *AP* IX, 126 probably derives from the same source as the series of ethopoiiai at IX, 449–480; so too *AP* IX, 495 and *APl* 4, and probably *Sylloge Parisina* nos. 3 and 4 (see A. Cameron, The Greek Anthology from Meleager to Planudes. Oxford 1993, 222–223).

[2] A. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen. Lund 1933, 170.

[3] P. Waltz, Epigrammes 'épideictiques' et manuscrits illustrés, *Annuaire de l' Inst. de Phil. et Hist. Orientales et Slaves* (Mélanges Boisacq), 6 (1938) 347–356, thinks that these ethopoiiai served as captions to illustrations in late antique illuminated manuscripts. This theory lacks any proof.

ological characters that are speaking to us in the other epigrams, (2) it consists of just a pentameter (the truncated second half of an elegiac distich) and (3) instead of the usual participle construction in the title, it makes use of a prepositional clause (εἰς ...). It goes as follows: (τίνας ἂν εἴποι λόγους Καλλιόπη εἰς Γεώργιον) Οὗτος ἐμὸς γενέτης γνήσιος, οὐ Κρονίδης "(what Calliope would say to George) This man, not Zeus, is my true father". There is obviously something terribly wrong with this epigram and thanks to the Planudean Anthology we know exactly what. For there we find the very same epigram, but this time in the form of an elegiac distich and without the lemma. It bears a separate number in modern editions because the nineteenth-century editors of the Greek Anthology did not notice the link between the distich and the isolated pentameter: *APl* 312. There the epigram goes as follows: Καλλιόπη βασίλεια Γεώργιον εἶπεν ἰδοῦσα· οὗτος ἐμὸς γενέτης γνήσιος, οὐ Κρονίδης, "Queen Calliope, when she saw George, said: This, not Zeus, is my true father".

The Planudean version looks much more reliable and presumably goes back to Cephalas, but it raises the question why the Palatine manuscript presents a garbled version of the original text. As far as I know, this would be the only instance in the Greek Anthology where a piece of verse has been turned into a heading in prose. This requires an explanation. There is also a second question desperately in need of an answer: if the Planudean version is the original one, what is its relation to the ethopoiiai among which it is found? For in the Planudean version the epigram is no longer an ethopoiia. It is simply a laudatory epigram on an individual called George, probably a poet for otherwise the reference to Calliope would make little sense. This raises a third question: who is George?

As for the first question regarding the curious fate of *AP* IX, 454/*APl* 312, it is worth noticing that in the series of ethopoiiai at IX, 449–480 it is not the only instance of lemmata being tampered with. *AP* IX, 450 is a laudatory epigram by Philemon on Euripides, which is also found in the *Life of Euripides*[4]. Although it is not an ethopoiia, it bears the following lemmata in the Palatine (P) and Planudean (Pl) manuscripts respectively: στίχοι οὓς εἶπεν Φιλήμων εἰς Εὐριπίδην (P), τίνας ἂν εἴποι λόγους Φιλήμων δι᾽ Εὐριπίδην (Pl). Pl provides the formulaic heading of an ethopoiia, but P's title is puzzling as well, because the ordinary lemma would have been something like: Φιλήμονος· εἰς Εὐριπίδην. Whichever of the two readings one favours, it is very interesting to see that Cephalas presents Philemon's

[4] See H. Stadtmüller (ed.), Anthologia Graeca epigrammatum Palatina cum Planudea, vol. III, pars prior. Leipzig 1906, 451–452.

epigram in the disguise of an ethopoiia. The lemma attached to *AP* IX, 453 is also rather peculiar: τίνας ἂν εἴποι λόγους Μελέαγρος μέλλοντος βοὸς θύεσθαι τῷ Διὶ καὶ μυκωμένου (P, Pl). This epigram is not an ethopoiia either. It is a Hellenistic epigram, probably by Meleager, written in elegiac distichs (whereas the authentic ethopoiiai make use of the hexameter or the iamb)[5]. Cephalas placed it among the ethopoiiai in order to establish a thematic link between this epigram, which deals with Zeus presenting himself to Europa in the form of a bull, and the ethopoiia *AP* IX, 456, which deals with Pasiphae in love with the Cretan bull. There can be little doubt that it was Cephalas himself who invented the lemma of *AP* IX, 453, thus turning an ordinary epigram into an ethopoiia (allegedly uttered by the mythological hero Meleager).

In the light of the evidence presented above – Cephalas caught redhanded in the act of turning two epigrams into ethopoiiai – it is reasonable to assume that he is also responsible for altering the text of IX, 454. If this is the case, the question remains to be answered how Planudes could possibly retrieve the original text (including the first verse). The epigram can be found in the Planudean section of epigrams on works of art (*APl* IV), which contains many epigrams not found in the Palatine Anthology because of a lacuna in the branch of the manuscript tradition to which the Palatine Anthology belongs[6]. This lacuna (between *AP* IX, 583 and 584) is the most likely place where the epigram was to be found in the anthology of Cephalas. If so, it would indicate that Cephalas copied the epigram twice: first in the garbled version we find at *AP* IX, 454 and then once again, in its original form, somewhere among the epigrams on works of art.

Then the second question: what is the connection between this epigram and the series of ethopoiiai among which it is found? As stated above, the reference to Calliope appears to indicate that George is a poet. Yet, although Calliope and poetry make a perfect match, it is quite striking that the epigram, with no lack of exaggeration, claims that George was no less than the father of Calliope. Against this bold assertion, compare *APl* 296

[5] A.S.F. Gow & D.L. Page (eds.), The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams. Cambridge 1965, vol. II, p. 593, write: "Meleager is the mythological hero, not the Gadarene poet". But despite the sheer mass of mythological lore found in ancient and Byzantine sources, there is not a single piece of evidence that would corroborate this apodictic statement. Cf. J. Geffcken, *RE* 15, 484 n. and Stadtmüller, Anthologia Graeca, 454, who both attribute the epigram to Meleager.

[6] See M.D. Lauxtermann, Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts (*WBS* 24/1), Vienna 2003, 85–86.

where Antipater of Sidon says that Calliope was the mother of Homer, and *APl* 217 which states more daringly that Calliope was the mother who breastfed not only Homer and Orpheus, but also Cyrus. This last epigram is anonymous, but it looks like the self-advertisement of a poet called Cyrus: probably Cyrus of Panopolis[7]. I think we should postulate the same thing for George: he is not just the subject of the laudatory epigram, he is also its self-congratulating author. But even if he is not the author of the epigram (that is, an author well pleased with his own accomplishments), we see that the epigram constitutes a break with tradition. It no longer presents Calliope as the mother of Homer and others, even contemporary poets such as Cyrus, but it turns her into a child of the formidable George. George is portrayed as an Olympian figure, the very source of poetry – not just a poet suckling on the milk-giving breast of Calliope, but a poet giving new life to Calliope and the tradition she stands for.

It is very interesting to see that the next epigram, a very ancient one quoted by Synesius, deals with Homer (*AP* IX, 455). Most of the ethopoiiai deal with Homeric heroes (IX, 457–464, 467, 470–471, [472 deals with Odysseus, but is not an ethopoiia], 473–478)[8]; a few others with mythological characters[9] and one with a divinity[10]. Given the 'Homeric' resonances in the series of ethopoiiai, *AP* IX, 455 would seem to be an apt introduction to the collection as a whole; it would be the ideal motto for such a collection. Not only does it stress the importance of Homer as the source of inspiration, but it also is a genuine ethopoiia: "(what Apollo would say about Homer) The song is mine, but divine Homer wrote it down". If we read this epigram as an intertextual reference, it means something quite different: "(what the poet of the ethopoiiai would say about Homer) The song is mine, but divine Homer (was the first to) write it down".

In short, the case I am trying to make is that *AP* IX, 454/*APl* 312 is a laudatory epigram presenting the author of the ethopoiiai as a new Hom-

---

[7] See the excellent portrait of this poet as sketched by A. Cameron, The Empress and the Poet: Paganism at the Court of Theodosius II, in: Later Greek Literature, ed. J. Winkler & G. Williams. Cambridge 1982, 217–289 (repr. in idem: Literature and Society in the Early Byzantine World. London 1985, no. III).

[8] *APl* 4 (an ethopoiia dealing with Hector) also belongs to this Homeric group: see A.S.F. Gow, The Greek Anthology: Sources and Ascriptions. London 1958, 56. If *AP* IX, 126 (Clytaimnestra) and 495 (Agamemnon) indeed belong to the original collection of ethopoiiai (see footnote 1), then we have two more epigrams that deal with 'Homeric' characters (although the literary source itself is Aeschylus).

[9] Philomela and Procne (451–452), Pasiphae (456), Meleager (465), Alcestis (466), Heracles (468–69), Perseus (479) and Hippodameia (480).

[10] Eros in love (449).

er (either written by George himself or by his editor) and that the next epigram, *AP* IX, 455, is a 'Homeric' motto indicating what the collection is all about. The fact that the laudatory epigram and the motto are not to be found at the very beginning of the series of ethopoiiai, does not pose a serious problem. As always, Cephalas thought he knew best and rearranged his source: he started with a number of epigrams on love and its pernicious effects (IX, 449, 451–452, 453, 456)[11], and then copied the collection as he found it (454–455: laudatory epigram and motto; 457–480: collection).

Then we have the third question: who is this George? In the *editio princeps* of the Palatine Anthology, Jacobs identifies him with George of Pisidia[12]. In all subsequent editions of the Greek Anthology, even in the excellent edition by Beckby, this hypothesis (because that is what it is) is repeated without questioning[13]. It has even found its way to the secondary literature on Pisides[14]. Even if one does not accept my theory that George is the author of the series of late antique ethopoiiai we find at *AP* IX, 449–480 (which would immediately exclude the possibility that he is the same person as Pisides), there is the problem that it is hardly likely that George of Pisidia would be praised in the form of a flattering elegiac distich in the very same period that witnessed the death of the classical tradition. In the time of Pisides there are hardly any elegiacs – and hence it comes as little surprise that the only epigram written in honour of this great poet is composed in iambics[15].

If one accepts my supposition that George is the author of the series of ethopoiiai, then we are looking for a poet living in the late fifth or the early sixth century (see Wifstrand mentioned in the first paragraph). There are not that many Georges in this period. The popularity of this Christian name starts much later. There is in fact only one George credited with the composition of literary works in the period from which the ethopoiiai date: George the Grammarian. He is mentioned in the index to the *Anthologia Barberina* (c. 920)[16] as the author of a (nowadays lost) anacreontic entitled

---

[11] The series of ethopoiiai starts with Eros suffering himself from love (IX, 449), and then presents examples of illicit love: Philomela raped by Tereus (451–452), the rape of Europa (453), and Pasiphae in love with the bull (456).

[12] F. Jacobs (ed.), Anthologia Graeca sive poetarum graecorum lusus, vols. I–XIII. Leipzig 1794–1814, ad locum.

[13] H. Beckby (ed.), Anthologia Graeca, 4 vols. Munich 1957–58, vol. 3, p. 800 and vol. 4, p. 572.

[14] F. Gonnelli, Le parole di cosmo: osservazioni sull' Esamerone di Giorgio Pisida. *BZ* 83 (1990) 411–422, at p. 411, n. 1.

[15] See Lauxtermann, Byzantine Poetry, 131 and 199.

[16] See Lauxtermann, Byzantine Poetry, 123–128.

*Dispute between Helios and Aphrodite* (no. 47). This poem is followed by an anonymous group of seven ethopoiiai (nos. 48–54; no. 48 and the beginning of no. 49 are lost in the manuscript), two epithalamia (nos. 55–56) and one encomium written at the occasion of the Broumalia of Kolouthos (no. 57). These anacreontics have recently been edited by Ciccolella[17]. She rightly points out that it is not certain whether all these poems should be attributed to George the Grammarian – despite the indisputable fact that they are all very much alike. One thing is certain, though: these poems, whether by George the Grammarian or someone else, were composed in the scholarly environment of the school of Gaza, just as the preceding anacreontics by John of Gaza[18]. This scholarly milieu with its interest in progymnasmata, especially the ethopoiia, would most certainly seem to be the right place to have given birth to the ethopoiiai of the Greek Anthology – and if we could prove that George the Grammarian composed not only the *Dispute*, but also the group of anacreontics that immediately follow afterwards, it would be a very tempting idea to identify him with the homonymous poet of the epigrams at *AP* IX, 449–480. Date, milieu, literary genre, and, to top it all, the same name: it all seems to fit splendidly. But nothing is certain in philology – not even what seems as obvious as this identification.

[17] F. Ciccolella (ed.), Cinque poeti bizantini. anacreontee dal Barberiniano greco 310. Alessandria 2000, 175–263.

[18] See Ciccollella, 176–178. For the poems of John of Gaza, see eadem, 117–173.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 7–42


THEODORA ANTONOPOULOU / PATRAS

# PHOTIOS DEACON AND *SKEUOPHYLAX* OF THE HOLY APOSTLES AND HIS ENCOMIUM ON ST LUKE THE EVANGELIST

The Photios under question here is a shadowy figure. Not more than a few lines altogether have been dedicated to him in the past in the handbooks of Byzantine literature and scholarly encyclopaedias. He has left, however, two sermons, which allow us to draw a rough portrait of him. The first text has long been published. It is an encomium on St Lucillianus and his companions (BHG 999), and was included in the *Acta Sanctorum*.[1] The second, which will be published here for the first time, is a long encomium on St Luke the Evangelist (BHG 993f).

## The Date and Career of Photios

The two encomia by Photios were pointed out in K. Krumbacher's handbook of Byzantine literature, where A. Ehrhard included their author in his list of preachers who could not be dated.[2] Later on, he mentioned the text on Luke once again in his *Überlieferung und Bestand*, while describing codex Ambrosianus A 63 inf.[3] Based on Ehrhard's remarks on the pre-Metaphrastian character of the Ambrosianus, H.-G. Beck noted that the author of the two encomia lived before Symeon Metaphrastes.[4] Finally, following the line of thought of his predecessors, O. Volk dated Photios to the period before the tenth century, and added that the author was well acquainted with the rules of rhetoric.[5]

---

[1] AASS Iunii I (1695) 276–286.

[2] A. Ehrhard, Theologie, in: K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). Munich $^{2}$1897, 176.

[3] A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I–III. Leipzig 1937–1952, esp. II, 130–131.

[4] H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Munich 1959, 570; cf. 526, where the distinction of the *skeuophylax* Photios from the famous homonymous patriarch is noted.

[5] O. Volk, Photios, Diakon, *LThK* 8 ($^{3}$1999) 267.

Nothing is known of Photios from outside sources. Thus the manuscripts that contain his works provide valuable evidence for him. The aforementioned Ambrosianus A 63 inf. is, as far as one can judge, the *codex unicus* of the encomium on St Luke. The manuscript is of parchment measuring 328 × 250 mm, dates from the eleventh century, consists of 262 folios (– ff. 178–179), and is written in two columns of 25 lines.[6] It contains twelve texts for September and October, and according to Ehrhard, it represents the first part of a hypothetical unique, ancient, pre-Metaphrastian Year-Panegyricon in three volumes, which was compiled in the first half of the tenth century at the earliest, since it contains a homily by the Emperor Leo VI.[7] The encomium on Luke is contained on ff. 241r–260v and is mutilated at the end, but only a few lines of the final prayer appear to have been lost. It is followed by a fragment from the Metaphrastian Passion of St Ignatius the God-bearer (BHG 815); however, the relevant leaves (ff. 261–262, 2 cols., 30 ll.) do not belong to the original codex.[8] The encomium on St Lucillianus and his companions is also contained in a unique codex, Vat. gr. 679, a large post-Metaphrastian non-menologic collection of the eleventh century (ff. 104r–113v).[9]

---

[6] On the manuscript, see Ae. Martini–D. Bassi, Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae II. Milan 1906, repr. Hildesheim–New York 1978, 894–895 no. 798; C. Pasini, Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana (*Subs. Hagiogr.* 84). Brussels 2003, 161–162 (with literature), who alone dates it to the thirteenth century; see also Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin. Base de données établie par J.-H. Sautel à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents (*Bibliologia* 13). Turnhout 1995, 182. 210.

[7] The other two volumes of the Panegyricon ("vormetaphrastisches Jahrespanegyrikon") are represented by Sinait. gr. 504 of the 10th cent. and Paris. gr. 1197 of the 12th cent.; see Ehrhard, Überlieferung II, 130–134.

[8] Ehrhard, Überlieferung II, 131, n. 1, thought that Photios' text ended on f. 262v, while the editors of the Passion of St Ignatius did not know of the Ambrosianus; see F. X. Funk–F. Diekamp, Patres apostolici II. Tübingen 1913, lxxviii–lxxx; the Passion is edited at 392, 3–394, 20. In the Novum Auctarium of the BHG the exact point of mutilation of Photios' text is pointed out correctly.

[9] In fact, the manuscript, which measures 335 × 240 mm, consists of two parts: 1) ff. 1–287, parch., 11th cent., 2 cols., 40 ll., and 2) ff. 288–309 (+ 295a), paper, 14th cent., 2 cols., 32 ll., also containing hagiographical and homiletic texts. See the descriptions in P. Franchi de' Cavalieri and Hagiographi Bollandiani, Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Vaticanae. Brussels 1899, 20–23; R. Devreesse, Codices Vaticani graeci III. Codices 604–866. Vatican City 1950, 135–139; Ehrhard, Überlieferung III, 799–800 ("nichtmenologische nachmetaphrastische Sammlung"). The AASS edition of the encomium on Lucillianus does not specify the Vatican manuscript which was used for it ("Ex Ms. Bibliothecae Vaticanae"), but no other manuscript in the Vatican Library appears to contain the text; see Devreesse, Codices Vaticani graeci III, 136.

The date of the Vaticanus and the Ambrosianus and the fact that the latter only contains pre-Metaphrastian texts provide the *terminus ante quem* for our author's life. Consequently, Photios flourished most probably before the mid-tenth century. On the other hand, a safe *terminus post quem* is provided by Photios himself, who explicitly refers to Antioch as Θεούπολις (encomium on Luke 106–107 ἣ Θεοῦ πόλις κληθῆναι εὐμοιρήσασα). This was the propitiatory appellation given to the city following the earthquakes of 526 and 528 AD that had caused extensive destruction and distress.[10] Further clues provided by the encomia point to their composition in the period after Iconoclasm. In the epilogue of the text on Luke, just before it breaks off, the author prays to the Evangelist to keep under his protection "the emperors who in the orthodox faith venerate your icon" (475–476). Likewise in the epilogue of the text on St Lucillianus the veneration of his icon is explicitly mentioned, while the orthodox term σχετικῶς is used to describe the relative meaning of the veneration (286D).[11] Consequently, both encomia should most probably be dated within a century after the end of the state ban on holy images in 843. As for the mention in the sermon on Luke of more than one emperor, no guess at their identity can be made, since the author may either refer to the imperial family in general or, in case he implies the existence of co-emperors, he only describes the prevalent situation during the period in question. The emphasis on the saints' relics in both texts (Luke 415–416. 472–473; Lucillianus 286D) fits well in this framework, since Iconoclasts were rightly or not accused of a negative attitude towards relics.[12] In addition, Photios underlines that the Holy Spirit does not derive from any other source but the Father (Luke 220–221), a statement which presupposes the dispute over the *Filioque* and points to the ninth century at the earliest.

---

[10] See G. Downey, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, N.J. 1961, 529–530. 582; and more recently, Antioch. The Lost Ancient City. Published on the Occasion of the Exhibition *Antioch: The Lost Ancient City* (ed. C. Kondoleon). Princeton, N.J.–Worcester, Mass. 2000, xiii ("Chronology"). For the sources on the name of the city, see also E. Honigmann, Θεούπολις, *RE* VIA1 (1936) 257 as well as I. Thurn (ed.), Ioannis Malalae Chronographia (*CFHB* 35). Berlin–New York 2000, 371 not only for Malalas' text but also for other relevant testimonies.

[11] For the passage in question, see below n. 56; for the term σχετικῶς and some examples of its usage by Iconophiles, see Lampe's Patristic Lexicon, s.v.

[12] See J. Wortley, Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics. *BF* 8 (1982) 253–279; also A. Kazhdan, 'Constantin imaginaire'. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great. *Byz* 57 (1987) 196–250, esp. 233–234 on the impact of the eighth- and ninth-century discussions on relics on the Constantinian legend.

This approximate dating of the author is indirectly confirmed by a passage in the encomium on Luke (143–148), where Photios speaks of and accepts the tradition (παράδοσίς τις) concerning Luke's activity as a painter. According to this, he says, the Apostle painted coloured icons (ἐντυπώσασθαι χρώμασι) of the Virgin while she was still alive, as well as of Christ, which were particularly beautiful and had allegedly (φασί) survived. The tradition on the icons painted by Luke is perhaps an old one, but appears in the sources only from the eighth / ninth centuries.[13] More specifically, a fragment *On the veneration of holy icons* that used to be ascribed to Andrew of Crete, but is of at least doubtful authorship,[14] has been generally regarded as containing the first mention of Luke as a painter.[15] A number of other texts likewise connected to the Iconophile circles also speak of the Luke icons of the Theotokos: the Life of Stephen the Younger, which claims to report a speech by the Patriarch Germanos I to the Emperor Leo III (incorporated by George the Monk in his Chronicle), the *Adversus Constantinum Caballinum*, an anonymous *Vita* of Theophanes, the *Letter of the Three Patriarchs to Theophilos*, and the pseudo-Damascene *Letter to Theophilos*.[16] Of these texts the latter two, which contain practically

---

[13] There is an extensive literature on Luke as a painter; see most recently M. Bacci, Il pennello dell'Evangelista: storia delle immagini sacre attribuite a san Luca (*Piccola Biblioteca GISEM* 14). Pisa 1998 and again id., With the Paintbrush of the Evangelist Luke, in: Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art (Benaki Museum, 20 October 2000–20 January 2001) (ed. M. Vassilaki). Milan 2000, 79–89; also C. N. Constantinides, Ἡ Διήγησις τῆς θαυματουργῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου Ἐλεούσας τοῦ Κύκκου κατὰ τὸν ἑλληνικὸ κώδικα 2313 τοῦ Βατικανοῦ (*Πηγὲς τῆς ἱστορίας τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου* 4). Nicosia 2002, 10–18.

[14] CPG 8193; on its spurious character, see B. Laourdas, Ὁ ἅγιος Ἀνδρέας ὁ ἐν τῇ Κρίσει καὶ ἡ Κρήτη ἐπὶ εἰκονομαχίας. *Κρητικὰ Χρονικά* 5 (1951) 32–60, esp. 47–48; and most recently A. Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650–850) (*National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research, Research Series* 2). Athens 1999, 39 with previous literature.

[15] See e.g. E. von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (*TU* 18). Leipzig 1899, 269**–270** with n. 1; also 271** on the relevant passage by Theodore Lector (d. after 527) as a later insertion; H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. Munich 1990, 70–72, esp. 71, n. 28; Bacci, Il pennello 90–91; id., Paintbrush 80.

[16] Life of Stephen the Younger 9 (ed. M.-F. Auzépy, La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre [*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 3]. Aldershot–Brookfield, Vermont 1997, 99, 19–21); Adversus Constantinum Caballinum 6 (PG 95, 321C); Life of Theophanes BHG 1789, ed. C. de Boor, Theophanis Chronographia II. Leipzig 1885, 11, 13–14; Letter of the Three Patriarchs to Theophilos 7.5 (edd. J. A. Munitiz *et al.*, The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts. Camberley, Surrey 1997, 39, 5–11); Ps.-John of Damascus, Letter to Theophilos 4.a (edd. Munitiz *et al.*, The Letter of the Three Patriarchs 149, 21–27). For a presentation

the same passage, show remarkable similarities with the passage in Photios' encomium. In the *Letter to Theophilos* the text runs as follows (I have underlined the words that occur in Photios too): Καὶ γὰρ ὁ θεσπέσιος <ἀπόστολος> καὶ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς, τὸν θεῖον καὶ σεβάσμιον χαρακτῆρα τῆς πανάγνου θεομήτορος Μαρίας ἔτι ἐν σαρκὶ αὐτῆς ζώσης ἐν Ἱερουσαλήμ, καὶ τὰς διατριβὰς ποιουμένης ἐν τῇ ἁγίᾳ Σιών, ζωγραφικαῖς τε μίξεσι τὴν τῆς Πανάγνου στήλην ἐν πίναξι διεχάραξε, καὶ ὡς ἐν κατόπτρῳ τῇ μετέπειτα γενεᾷ ἐγκαταλελοιπώς ... It should be noted that in none of the other texts examined do the words ἐν πίναξι appear. Moreover, in all of its manuscripts the *Letter of the Three Patriarchs* reads ἐν πίνακι (l. 9). Without going into the problems of the provenance and dating of these two interrelated documents and their sections on icon-related miracles, suffice it to say that the *Letter of the Three Patriarchs* and the *Letter to Theophilos* constitute later versions of the same original *Letter of the Three Patriarchs to the Emperor Theophilos* (a. 836),[17] of which, as it has been demonstrated, the story of Luke as a painter was an integral part.[18] In fact, the plural for the icons of the Virgin in the afore-mentioned passage occurs in a very important, though fragmentary witness, a single folio at Tirana dating from the end

---

of recent views on these texts, see L. Brubaker–J. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era (*ca* 680–850). The Sources. An Annotated Survey (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 7). Aldershot–Burlington, Vermont 2001, Part II. See also the relevant passage in George the Monk, ed. C. de Boor (correctionem curavit P. Wirth), Georgii Monachi Chronicon. Stuttgart 1978, II, 741, 1–5. In the Synax. eccl. CP. for 18 October, ed. H. Delehaye, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad AASS Novembri. Brussels 1902, 147, 14–15; 147–148, 37–38, the Venice Menaea of 1684, p. ϱια′ (see below n. 48), and the Menologion of Basil II, PG 117, 113C, there are only general references to Luke's painting activity.

[17] See the summary of previous literature in Brubaker–Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era 279–280.

[18] See H. Gauer, Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten (*Studien und Texte zur Byzantinistik* 1). Frankfurt am Main 1994, lv. lxxvii f.; J. A. Munitiz's review of the latter in *BZ* 88 (1995) 162–165, esp. 165 (modifying his earlier views, on which see below in this note); and D. Afinogenov, The New Edition of *The Letter of the Three Patriarchs*. Problems and Achievements. *Σύμμεικτα* 16 (2003–2004) 9–33, esp. 29. For different views, which consider the section on the miraculous images, of which the story of the Luke paintings forms part, as an interpolation, see J. A. Munitiz, Wonder-working Ikons and the Letters to Theophilos, in: Conformity and Non-conformity in Byzantium (ed. L. Garland) (= *BF* 24). Amsterdam 1997, 114–123, esp. 119–121; the introduction by J. Chrysostomides in Munitiz *at al.*, The Letter of the Three Patriarchs xxii–xxxviii; P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen (*Ποικίλα βυζαντινά* 10). Bonn 1990, 449–534; Brubaker–Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era 279–280.

of the ninth century.[19] It can, therefore, be suggested that Photios had the original *Letter of the Three Patriarchs* in mind or at least a version close to the pseudo-Damascene text.

Nevertheless, the passage from the *Letter* was not the only text that Photios took account of, since when referring to the icons of Christ and the Virgin he clearly speaks of separate items, not of icons of the Theotokos with the Child Christ. Of the Iconophile texts mentioned above only one mentions or implies that Luke also made icons of Christ. This is the text attributed to Andrew of Crete, which could well have been known to Photios. It is noteworthy that like Photios, Ps.-Andrew also uses the plural when he speaks of icons of Christ and the Virgin.[20] The tradition reappears in other texts written or compiled from the ninth century onwards.[21]

It should, moreover, be underlined that for Photios Luke only used colours for his pictures, while there is no mention of the encaustic technique allegedly employed by the Apostle according to later developments of the story, which describe it as a combination of wax and colours.[22] In

---

[19] On the dating of this folio see J. A. Munitiz in Munitiz *at al.*, The Letter of the Three Patriarchs lxxxviii with literature. xcii. Its place in the manuscript tradition of the original *Letter* and its versions has been variously interpreted by scholars; for the folio as preserving a fragment of the original *Letter*, see Gauer, Der Synodalbrief xxxix. xlv. il. lxxvii (who takes note of the reading πίναξι for establishing the stemma; see ibid. xlv), and further, Afinogenov, The New Edition 24. 32; for a different view see Munitiz in Munitiz *at al.*, The Letter of the Three Patriarchs xci f., who however accepts the folio's close relationship to the original *Letter*.

[20] PG 97, 1304CD Λουκᾶν τὸν ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν ἅπαντες οἱ τότε εἰρήκασιν οἰκείαις ζωγραφῆσαι χερσὶ αὐτόν τε τὸν σαρκωθέντα Χριστὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ἄχραντον Μητέρα, καὶ τούτων τὰς εἰκόνας ἔχειν τὴν Ῥώμην εἰς οἰκείαν εὔκλειαν. Καὶ ἐν Ἱεροσολύμοις δὲ ἐπ' ἀκριβείας κεῖσθαι ταύτας φασίν.

[21] See the Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, ed. M. B. Melioranskij, Georgij Kiprjanin i Ioann Ierusalimljanin (*Zapiski ist.-fil. fakulteta imp. S.-Peterburgskago universiteta* 59). St. Petersburg 1901, xxviii–xxx. xxxii (icon of the Virgin and a series of icons depicting scenes of the life of Christ and the Apostles); the Life of Michael the Synkellos 11 (letter from the Patriarch of Jerusalem to the Emperor Leo V) (ed. M. Cunningham, The Life of Michael the Synkellos [*Belfast Byzantine Texts and Translations* 1]. Belfast 1991, 66, 10–14: text dependent on Ps.-Andrew of Crete, though the hagiographer implies one icon that depicted both Christ and the Virgin; see ibid. 148); Synax. eccl. CP. for 18 October, 147–148, 49–50, and 30 June, 783, 18–23 (icons of Christ, the Virgin and the Apostles); the Life of Theodore of Studios by Theodore Daphnopates (?), PG 99, 177C (icon of Christ alone), etc. On these texts, see briefly Brubaker–Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era, Part II. On the Christ icons, see von Dobschütz, Christusbilder 277**, n. 2; cf. Bacci, Il pennello 92–93 with n. 170.

[22] See von Dobschütz, Christusbilder 277**, n. 5–278**; also Constantinides, Διήγησις 10, n. 22; already to be found in Symeon Metaphrastes, Comm. in Lucam, PG 115, 1136B κηρῷ καὶ χρώμασι βάψας.

addition, from the end of the eleventh century onwards the icon of the Hodegetria, kept at the Monastery of Hodegon in Constantinople, was commonly attributed to the hand of Luke.[23] Photios, however, makes no connection to a specific icon. If he had known of the tradition on the Hodegetria or, for that matter, of any other icon attributed to Luke, he would have certainly mentioned it. The situation described so far is in conformity with the evolution of the legend of the painter Luke up to the tenth century. It is characteristic that in the saint's synaxarion (18 October and 30 June) the word φασί is used in the same context as in Photios' encomium.[24]

Another point that can be considered here in connection with the dating of Photios is his contention that Jerusalem's ancient name was Salem, but its inhabitants renamed it after the "most sacred Temple" of Salomon (97–99 ἣν καὶ Ἱερουσαλὴμ ὠνόμασαν οἱ ταύτης οἰκήτορες, τῷ ἐναπειλημμένῳ ἱερωτάτῳ ναῷ τὴν προσωνυμίαν ταύτην προσαρμόσαντες, Σαλὴμ πρότερον προσαγορευομένην). The etymology of the name of the city was a matter of concern for the Byzantines, who advanced various theories on the subject, while in general accepting that the former name of the city was Salem. For the latter's etymology the reference text was Paul's explanation of Salem as peace (Hebr. 7, 2 βασιλεὺς Σαλήμ, ὅ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης), but the first part of the name caused more difficulties.[25] To the best of my knowledge, the explanation followed here as regards this first component makes its first appearance in the Chronicle of George the Monk, who allegedly quotes Cyril of Alexandria (in reality Eustathius of Antioch) on the prob-

---

[23] See C. Angelidi – T. Papamastorakis, The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery, in: Mother of God 373–387, esp. 377–378.

[24] See Synax. eccl. CP. 147–148, 49; 783, 18; von Dobschütz, Christusbilder, 275** and n. 1 with reference to R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II/2. Braunschweig 1884, repr. Amsterdam 1976, 357, n. 4–358. 361, n. 3, for the same wording in the Menaea, and ibid., Ergänzungsband. Braunschweig 1890, repr. Amsterdam 1976, 84, for a manuscript synaxarion; see also the passage attributed to Andrew of Crete, above n. 20.

[25] See for example Eusebius, Comm. in Ps., PG 23, 880D (ὅρασις εἰρήνης); John Malalas, Chronographia V 39 (112, 12–13 Thurn: Σαλήμ – Ἰεβούς); Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf, Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum (*CSHB*). Bonn 1832, I, 156, 20–157, 4 (ὄρος + εἰρήνη); George the Monk, I, 103, 19–23; 244, 12–20 de Boor (ὄρος εἰρήνης); Etym. Magnum, ed. T. Gaisford, Etymologicon Magnum, Oxford 1848, repr. Amsterdam 1962, 469, 26–28 s.v. Ἱερουσαλήμ: Σαλὴμ ἐλέγετο πρότερον ἡ πόλις· ἐλθὼν δὲ Χριστὸς εἰς αὐτήν, ἐκλήθη Ἱερουσαλήμ), etc.; cf. also next note. The etymology of the name is far from certain; see for example P. Welten, Jerusalem. I. Altes Testament. 1.1 Der Name, *Theol. Realenzyklopädie* 16 (1987) 590.

lem of Melchizedek's descent (Hebr. 7, 3):[26] ἡ Σαλήμ, ... ἡ πολυθρύλλητος Ἱερουσαλήμ ἐστιν, οὐδέπω τὸ ὅλον μὲν ὄνομα φέρουσα τῆς Ἱερουσαλήμ, ἐκ προσθήκης δὲ τὴν τῆς Ἱεροῦ μετὰ τῆς Σαλὴμ προσλαμβάνουσα συλλαβὴν καὶ κατὰ συνάφειαν ὀνομασθεῖσα φερωνύμως Ἱερουσαλήμ, πῇ μὲν διὰ τὴν ἱερουργίαν τοῦ Μελχισεδέκ, πῇ δὲ διὰ τὴν τοῦ ἱεροῦ ναοῦ κατασκευὴν εἴληφε τὴν προσθήκην τῶν συλλαβῶν ὕστερον.[27] Was George the source of Photios? Possibly. If so, the composition of the encomium should postdate that of the Chronicle. The exact date of the latter has been a matter of dispute, the traditional dating of 866/7 having been replaced by after 871,[28] though an early date of 846–847 for its original version has recently been suggested.[29] On the other hand, Photios could have had access to George's source or an unknown text containing this piece of information.

The results obtained so far regarding the date of the encomium on Luke are crucial for judging an intriguing piece of information. In the Novum Auctarium of the BHG it is noted without any further reference that there is a Slavic version of the work, where it is attributed to Asterius of Amasea (probably 330/5–420/5 AD). Given that the encomium is much later than Asterius, this attribution cannot be upheld. If not a mere mistake, it can perhaps be explained away by the fact that Asterius wrote several homilies on the Gospel of Luke;[30] the translator or the copyist of his ex-

---

[26] The passage (George the Monk, I, 102, 7–103, 4 de Boor) was attributed to Eustathius with good reason by J. H. Declerck, Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia (*CCSG* 51). Turnhout-Leuven 2002, cccliii–ccclviii, ccccxi–ccccxiii, and was re-edited ibid., 176–177, as fr. 115c of the Epistula ad Alexandrum Alexandrinum (De Melchisedech). On the other hand, there survives another explanation by Cyril; see his Glaphyra in Pentateuchum, PG 69, 85B (ἑρμηνεύεται γὰρ Ἱερουσαλήμ, ... Ὅρασις εἰρήνης, ἢ Μετέωρος θανάτου), which follows in the tradition of Eusebius; see previous note.

[27] George the Monk, I, 102, 18–103, 4 de Boor (= Eustathius of Antioch, fr. 115c, 11–18 [177 Declerck]). George's text is repeated in the Chronicle of Joel, ed. F. Iadevaia, Gioele. Cronografia Compendiaria. Messina 1979, 49, 129–50, 1 (= I. Bekker, Ioelis Chronographia compendiaria [*CSHB*]. Bonn 1836, 8, 17–20); a combination of earlier etymologies including the two explanations of Ἱεροῦ given by George the Monk is found in George Cedrenus, ed. I. Bekker, Georgii Cedreni Historiarum compendium (*CSHB*). Bonn 1838–1839, I, 50, 1–5.

[28] See A. Markopoulos, Συμβολὴ στὴ χρονολόγηση τοῦ Γεωργίου Μοναχοῦ. *Σύμμεικτα* 6 (1985) 223–231 with previous literature; repr. in id., History and Literature of Byzantium in the 9th–10th Centuries (*Variorum*). Aldershot–Burlington, Vermont 2004, no. VII.

[29] D. Afinogenov, The Date of *Georgios Monachos* Reconsidered. *BZ* 92 (1999) 437–447, esp. 444 ff.; id., Le manuscrit grec *Coislin.* 305: La version primitive de la *Chronique* de Georges le Moine. *REB* 62 (2004) 239–246.

[30] See Homilies I and II in C. Datema, Asterius of Amasea. Homilies I–XIV. Leiden 1970, 7–15. 17–24; also Homilies XV and XVI as well as the surviving fragments of four more Homilies in C. Datema, Les homélies XV et XVI d'Astérius d'Amasée. *Sacris Erudiri* 23 (1978–1979) 63–93, esp. 69–93.

emplar could have used Asterius' name to lend more prestige and antiquity to a text whose real author was virtually an unknown.

The titles of the encomia on Sts Luke and Lucillianus are in fact the only evidence for the preacher's career. At the same time they constitute the main argument in favour of the identity of the author of the two texts, which is not contradicted by any internal or external evidence, by the dating of the texts and their manuscripts, or by the style employed, and has rightly been accepted by scholarship so far. According to the title of the encomium on Luke (1–2), Photios was a deacon and *skeuophylax* of the Church of the Holy Apostles, the famous church in the capital. Among the several persons named Photios from the period up to 867 none is known to have held this high office.[31] In fact, no other *skeuophylax* of the Holy Apostles is recorded in the recently published list of *skeuophylakes* of the Early and Middle Byzantine periods (up to roughly 1081).[32] This can be nothing but coincidence, since it appears that any church could employ its own *skeuophylax*,[33] while it was quite normal for the office in question to be held by deacons.[34] The deacon Photios is, therefore, the first known *skeuophylax* of the Holy Apostles. As such he would have mainly been responsible for the sacred property of his church while probably having a number of secondary duties as well.[35] The title of the encomium on Lucillianus explicitly attributes it to Photios the *skeuophylax* of the Holy Apostles. It thus confirms Photios' holding of this office, while providing a further piece of evidence for him by running as follows: Φωτίου τοῦ μακαριωτάτου σκευοφύλακος τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων καὶ λογοθέτου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Λουκιλλιανὸν καὶ τοὺς τέσσαρας παῖδας.[36] Al-

[31] See the recent *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867)* (edd. R.-J. Lilie *et al.*) III. Berlin–New York 2000, nos. 6246–6254 for all the known people bearing the name Photios in the period concerned, including four bishops, two martyrs, and the Patriarch Photios, as well as a *basilikos vestitor* and *kommerkiarios* of Chaldea, and a *basilikos spatharokandidatos, asekretis* and *xenodochos* of the Xenon of Euboulos.

[32] See B. A. Leontaritou, Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες στην πρώιμη και μέση βυζαντινή περίοδο (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe* 8). Athens–Komotini 1996, 531–547, for the relevant list and the office of *skeuophylax* in general. Also J. Darrouzès, Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'église byzantine (*Archives de l'Orient Chrétien* 11). Paris 1970, 314–318; P. Magdalino–A.-M. Talbot, Skeuophylax, *ODB* III, 1909–1910.

[33] Leontaritou, Εκκλησιαστικά αξιώματα 531–532; cf. 539.

[34] Ibid. 534.

[35] See above n. 32.

[36] According to the record in Franchi de' Cavalieri, Catalogus 21 no. 15. The Greek title was omitted in the *Acta Sanctorum* edition of the encomium, where one only reads "Auctore Photio Sceuophylace et Logotheta C.P."

though the office of a *skeuophylax* could be combined with other offices such as that of a notary or an *oikonomos*, none of the known *skeuophylakes* appears to have been a logothete as well.[37] From the sixth century onwards logothetes appear in the service of either the Church or the State. The first attestation for the Church of Constantinople dates from the beginning of the ninth century, but it appears that it pre-existed. The relevant passage comes from the Life of the Patriarch Nikephoros by Ignatios the Deacon and refers to the exceptional appointment by the Emperor Leo V of a patrician, who was named Thomas, to the offices of both the logothete of the Church and *skeuophylax*.[38] Thus Photios was most probably a logothete of the Church rather than the State and his name is also to be added to the relevant list as the second logothete of the Great Church known so far by name up to the eleventh century. In this capacity he could also have had some financial responsibilities.[39]

## The Encomium on St Luke

Photios' encomium begins with a lengthy rhetorical preface, where the author invites his audience to participate in the *panegyris*, reveals the identity of the Apostle whose feast day it is, and praises Luke at length while incorporating in the praise brief references to the saint's life (4–29). He then dwells upon the significance of the Third Gospel in some detail starting with a contrast between Matthew and Mark on the one hand and Luke on the other. Matthew composed his Gospel in order to remind of the events

---

[37] See the list in Leontaritou, Εκκλησιαστικά αξιώματα 542–547, e.g. nos. 9–10.

[38] Ed. C. de Boor, Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica. Leipzig 1880, 190, 15–18: ... τὰ τοῦ λόγου τῆς ἐκκλησίας καὶ τὰ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἀναθήματα ... On this passage and the ecclesiastical office of the logothete, see Leontaritou, Εκκλησιαστικά αξιώματα 302–304; cf. 533. On the identification of the patrician, whose name is not given by Ignatios, see P. J. Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Oxford 1958; repr. 2001, 133 and n. 5, drawing on the Scriptor incertus de Leone Armenio 358, 11 ff. (ed. I. Bekker, Leonis Grammatici Chronographia [*CSHB*]. Bonn 1842); cf. C. Mango with the collaboration of S. Efthymiadis, The Correspondence of Ignatios the Deacon. Text, Translation, and Commentary (*CFHB* 39). Washington, D.C. 1997, 6 and n. 25, suggesting that Thomas was an *oikonomos* rather than an "ecclesiastical logothete, whose early functions are unclear".

[39] See Leontaritou, Εκκλησιαστικά αξιώματα 302–304; Darrouzès, Offikia 359, n. 3. In the Taktikon Beneševič of the mid tenth century the logothete ranks second among the patriarch's officials; see N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IX^e^ et X^e^ siècles (*Le monde byzantin*). Paris 1972, 251, 25. After the twelfth century the holder of the office was responsible mainly for delivering sermons on feast-days and orations in the name of the patriarch; see Darrouzès, Offikia 359–362. This duty could hardly be applicable to Photios, since in his case no relevant indication exists.

those who had witnessed them or knew about them well, and thus omitted important stories, such as the one on the birth of John the Baptist and the Annunciation. Mark followed Matthew's example and his Gospel, which shows few differences from Matthew's, is likewise brief. However, since Luke's intended audience was the "nations", his narration was neither brief nor too extended, but he was careful to include those events of Jesus' life which the other Evangelists had omitted. It is noteworthy that Photios does not mention John's Gospel at all, the comparison being restricted to the Synoptic Gospels. There follows a list of passages which are found only in Luke, presented in the form of rhetorical questions that point out their meaning for the Christians: the announcement to Zachariah of the birth of John the Baptist, the Annunciation, the parables of the Lost Son, of the Rich Man and Lazarus, of the Rich Fool, and of the Publican and the Pharisee, the penitence of the harlot, the parable of the Good Samaritan, and the penitence of the criminal on the cross (30–90).

The encomium continues with a section on Luke's descent, birth-place, education and profession, as well as his inclusion among the Seventy disciples of Christ and his presence at Emmaus (91–163). At this point the narration is interrupted by the insertion of a long dogmatic passage (164–266). The Jews were the only people to venerate the One God, but they were incapable of understanding the full mystery of the Three Persons. There was, therefore, the need for the Second Person Himself to reveal the truth about the Trinity, so that any misunderstandings regarding It would be avoided. But even after the Incarnation heretical views on the Son and the Holy Spirit appeared, which Photios refutes by referring to the New Testament text. More specifically, these heretics, who are not named, considered the Three Persons as being of different substance, thus essentially returning to polytheism, since they spoke of the Son and the Holy Spirit either as having no source, or as being subordinate to the Father (191–194; 196–199). The problems posed here reflect Early Christian Christological and Trinitarian controversies, in which the church fathers argued for the consubstantiality of the three Persons, especially contrary to the views put forward by the various groups of Arians and the Pneumatomachians against the divinity of the Son and the Holy Spirit. Photios particularly emphasizes the orthodox view that the Second and Third Person of the Trinity are distinct hypostases equal to the Father (208–242).

The excursus ends with Christ revealing the truth to the Jews and sending the Apostles to the nations. Then Photios takes up Luke's life again with a second mention of his election by Christ as one of the Seventy disciples, while he goes on to speak briefly of Luke's journeys with Paul, his missions after Paul's death, the writing of the Gospel, and his death

(267–292). The rest of the encomium is devoted to Luke's praises by arguing for the Apostles' superiority to Old Testament figures (Moses, Abraham) and to John the Baptist (293–316), and by applying to Luke various characterizations drawn mainly from the Old Testament (317–363). Furthermore, various images that have been metaphorically used for Christ Himself could be applied to His disciple as well (364–387); the latter is also compared to the angelic choirs (388–402) and declared to be Jesus' family and friend (403–409). Photios underlines the human inability to express the saint's magnitude, and blesses Constantinople for sheltering his relics, Constantine for their translation, and the Church of the Apostles for housing them (410–425). The encomium ends with a long supplication of the Evangelist to keep under his protection the faithful, the city, the state and the emperors (426–480). The final lines are missing.

The sermon on Luke was preached in the Church of the Holy Apostles in Constantinople on the day of the feast of the saint, as explicitly mentioned in the text. A couple of times the preacher refers to his audience (5, 92 the φιλέορτοι) and invites them to participate together in the feast (5–7 and 9–11). Photios praises "this" great and magnificent city (418–419 ἐν ταύτῃ τῇ λαμπρᾷ καὶ μεγίστῃ πόλει and 472 τῆς πόλεως ταύτης), to which the relics of St Luke were translated (418–419), as well as "this" church (422 ὡς μακάριος δὲ καὶ οὗτος ὁ ναός), where the relics are kept (422–423),[40] the icon of Luke is venerated (476), and the panegyris celebrated (4–5; 477). Nothing else is said of the Church of the Apostles. The synaxis took place on 18 October according to the Synaxarion and the Typicon of the Great Church.[41] The relics of Sts Luke and Andrew were translated to the Holy Apostles by the Emperor Constantius II in 357 AD, preceded the year before by those of St Timothy.[42] However, in the text as it stands, Photios

---

[40] In his capacity as *skeuophylax*, Photios would have been responsible for the relics kept in the church; see Darrouzès, Offikia 317, n. 1.

[41] See Synax. eccl. CP. 147, 12–13; 147–148, 34–35; J. Mateos, Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle. I. Le cycle des douze mois (*OCA* 165). Rome 1962, 70, 5–9; cf. R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première Partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III. Les églises et les monastères. Paris ²1969, 46.

[42] See Chronicon Paschale, I, 542, 5–18 Dindorf; Consularia Constantinopolitana, ed. R. W. Burgess, The *Chronicle* of Hydatius and the *Consularia Constantinopolitana*. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire (*Oxford Classical Monographs*). Oxford 1993, 238; also Janin, La géographie ecclésiastique 42; C. Mango, Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics. *BZ* 83 (1990) 51–62, esp. 52 with n. 11. 56. Furthermore, see Janin, op. cit. 43 on the redeposition of the relics of the three saints in the Holy Apostles in 550 AD, when the church was rebuilt by Justinian I, and

praises Constantine the Great for the translations (417–421). If this is a mistake, it could be interpreted as a simple scribal error, or be ascribed to a lapse of memory on the part of the author, or even a deliberate effort to attribute these acts to the venerable emperor rather than his Arian successor. On the other hand, there existed a tradition that actually made Constantine the person responsible for the translations of Luke and Andrew, as testified by Paulinus of Nola (d. 431) and three Latin consular lists, which date them to the year 336.[43] In Greek this tradition makes its explicit appearance in the tenth-century Chronicle of Symeon Logothete, where it includes Timothy,[44] whereas it was already implied by the church historian Socrates.[45] Photios' text, therefore, most probably represents this second version of the events.

The medieval Greek homiletic and hagiographical tradition on Luke is not particularly long. There are a number of mainly anonymous hagiographical texts, some of them still unpublished: prologues, hypotheses, *dormitiones* and Lives,[46] including the short Life in Hieronymus' *De viris*

p. 45 on the translation of the robes of Luke, Andrew and other Apostles to the same church at the end of the reign of Constantine VII Porphyrogenitus. Had the latter event taken place close to the composition of the encomium, Photios would probably have mentioned or implied it.

[43] See G. de Hartel (ed.; editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner), Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina (*CSEL* 30). Vienna 1999, carmen XIX, vv. 321, 329; Fasti Vindobonenses priores et posteriores, and Barbarus Scaligeri, in Th. Mommsen (ed.), Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII. Vol. I (*MGH Auct. Ant.* 9). Berlin 1892, 293; cf. H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (*Subs. Hagiogr.* 20). Brussels ²1933, 55 with n. 4; G. Downey, The Builder of the Original Church of the Holy Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* Attributed to Eusebius. *DOP* 6 (1951) 51–80, esp. 57 with nn. 17–18; M. Whitby and Mary Whitby, Chronicon Paschale 284–628 AD. Translated with notes and introduction (*Translated Texts for Historians* 7). Liverpool 1989, 33, n. 102.

[44] See Leonis Grammatici Chronographia 87, 19–21 Bekker. The name of Constantine reappears in Cedrenus, I, 518, 8–10 Bekker.

[45] h.e. I 40, 2 (ed. G. C. Hansen, Sokrates. Kirchengeschichte [*GCS, N.F.* 1]. Berlin 1995, 91, 15–17).

[46] Published: BHG 156g–i (prologues to the Acts), 991a (hypothesis of the Gospel by Cosmas Indicopleustes), 991c (prologue to the Gospel), 991d (hypothesis of the Gospel by Theophylact of Ochrid), 991e (hypothesis or prologue to the Acts), 992 (*dormitio*), and 2149 (Life by Ps.-Dorotheus Tyrius); on the issue of the prologues and summaries, see for example B. Botte, Prologues et sommaires de la Bible, *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 8 (1972) 688–692; J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe (*Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 6). Freiburg 1969.
Unpublished: BHG 990y (*dormitio*), 990z (*vita seu dormitio*), 992b–c (*dormitiones*, variations of the published BHG 992), 993g (*vita et passio*).

*illustribus* translated into Greek by Sophronius *interpres*,[47] as well as the saint's synaxarion.[48] Furthermore, the BHG also lists homilies by the following authors apart from Photios, not all of which have been published: Proclus (?), Ps.-Chrysostom, Hesychius of Jerusalem, Andrew of Crete, Procopios the deacon, Nicetas David Paphlago, and Philagathos Kerameus.[49] The number of homilies is, however, reduced by the fact that the first three texts have been proven to be variations of a single text which was composed between the first half of the fifth century and *ca* 800 AD, and is heavily dependent on Proclus of Constantinople, though its author was probably not Proclus himself but a later compilator.[50] A sermon on a number of Apostles that is contained in the "Ephraem Graecus" corpus only devotes to Luke a few lines of praise.[51] This leaves us with just six homilies on Luke from the entire Byzantine period, of which only one is later than the tenth century. To these homilies should be added a Life by Symeon Metaphrastes, which is dependent on the encomium by Nicetas David.[52] The interest of the hagiographers and preachers of the ninth and tenth centuries in Luke goes hand-in-hand with the rebuilding of the only church dedicated to the Evangelist in Constantinople by the Emperor

[47] BHG 991b; CPG 3635; O. von Gebhardt, Der sogenannte Sophronius (*TU* 14, 1b). Leipzig 1896, 11–12 (PG 123, 684A–C).

[48] BHG 993h; Synax. eccl. CP. 147–148, 37–51; for other versions, see ibid. 147, 12–148, 17; also the Menaea for 18 October according to the Venice edition of 1684, p. ρια', as cited by Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 358, n. 2; and the Menol. Basil., PG 117, 113CD; cf. Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 358, n. 1.

[49] Published: Ps.-Chrysostom (BHG 993), ed. P. Meyer, Zwei bislang ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas. *Jahrbücher für protestantische Theologie* 16 (1890) 423–434, esp. 431–434; Hesychius of Jerusalem (BHG 993a; CPG 6586), ed. M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem I–II (*Subs. Hagiogr.* 59). Brussels 1978–1980, esp. II, 936–950; Nicetas David (BHG 993c), cited here according to the most recent edition of the text by F. Lebrun, Nicétas le Paphlagonien. Sept homélies inédites. Leuven 1997, 179–197 (with several mistakes).
Unpublished: Proclus (?) (BHG 992z; CPG 5871); Andrew of Crete (BHG 993d; CPG 8213); Procopios the deacon (BHG 993b); Philagathos Kerameus (BHG 993e).

[50] For a study of the relations among these texts, see the introduction to the edition of BHG 993a by Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem II, 902–935.

[51] BHG 158; CPG 4061, ed. I. S. Assemani, Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia III. Rome 1746, 462C–470. The sermon consists perhaps of two separate works, of which the first is an encomium of the Apostles Peter, Paul, Andrew, Thomas, Luke and John; see D. Hemmerdinger–Iliadou, Éphrem (Les versions. I–II), *Dictionnaire de Spiritualité* 4 (1960) 814. This part could be pre-Iconoclastic since it makes no mention of Luke's painting activity, though it refers to him as a doctor and writer.

[52] BHG 991; PG 115, 1129–1140. On its dependence on Nicetas, see E. Peyr, Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes. *JÖB* 42 (1992) 143–155, esp. 146 ff.

Basil I.[53] After all, Luke was not only physically present in the capital through his relics, but he was also the New Testament writer who connected Christ's birth with Rome and its empire forever,[54] an issue especially apposite at a time when the Macedonian emperors aimed at the renewal of the empire.[55]

The motive of the promotion of the cult of a saint who had special ties with Constantinople can also be discerned in the case of the encomium on Lucillianus. Its epilogue testifies that Photios delivered it on the feast of the saint, which was celebrated in the saint's church, where his relics were kept and his icon was displayed and venerated.[56] There was only one church dedicated to Lucillianus in the capital, about which we learn from the Synaxarion and the Typicon of Constantinople.[57] According to the same texts, on 3 June his feast was celebrated there, and the same was also the case for a second feast on 19 January.[58] Few hagiographical texts exist on this saint, who was said to have been martyred under Aurelianus together with four children who had willingly followed him to martyrdom. In fact, there are just four other such texts, all of them passions (BHG 998y, 999a–c), among which 998y is Photios' source.[59]

---

[53] Janin, La géographie ecclésiastique 311 with the relevant sources; also C. Mango, Le développement urbain de Constantinople (IV^e–VII^e siècles) (*Travaux et Mémoires, Monographies* 2). Paris 1985, 58, n. 44.

[54] See F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background (*DOS* 9). Washington, D.C. 1966, esp. II, 585. 616; on the imperial ideology behind the translation of the relics of Timothy, Andrew and Luke, see id., The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (*DOS* 4). Cambridge, Mass. 1958, esp. 138–140. 149–150.

[55] On the theme of the *renovatio imperii* under the Macedonians, see for instance P. Odorico, La politica dell'immaginario di Leone VI il Saggio. *Byz* 53 (1983) 597–631.

[56] 286D ἡμᾶς τοὺς τῷ σῷ θείῳ τεμένει προστρέχοντας ἐποπτεύων, καὶ τὴν σὴν ἱερωτάτην πανήγυριν χαρμονικῶς ἐκτελοῦντας, καὶ θείαις ταύτην ἁρμονίαις καταγεραίροντας, τήν τε κόνιν τῶν σῶν πολυάθλων λειψάνων κατασπαζομένους, καὶ τὴν πολυέραστον καὶ σεβαστὴν εἰκόνα σχετικῶς προσκυνοῦντας ...

[57] On this church, which was situated in the district of Oxeia, see Janin, La géographie ecclésiastique 311–312; also the following note.

[58] Synax. eccl. CP. 725, 19–23; 728, 12–15, and 404, 44–405, 3 respectively; Mateos, Typicon I, 302, 21–25 and 202, 17–20 respectively; Janin, La géographie ecclésiastique, loc. cit. in previous note.

[59] As rightly suggested by H. Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie. *AnBoll* 31 (1912) 161–300, esp. 234. All the passions have since been published; see the BHG and its Novum Auctarium. On Lucillianus and his companions, and the relevant dossier, see Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie 232–235 (cf. id., Origines 236, n. 7); also F. Halkin, Les deux passions inédites du martyr Lucillien. *AnBoll* 84 (1966) 5–28, esp. 5–7; repr. in id., Martyrs grecs IIe–VIIIe s. (*Variorum*). London 1974, no. XIV.

The reason Photios gives for the composition of this unique encomium is that the saint and his companions appeared to him and saved the preacher from perishing.[60] But he also mentions in passing that some people whom he calls most dear to himself but does not name had ordered him to praise the saint.[61] It is not coincidental that according to the hagiographical tradition Lucillianus and his companions were executed in the city of Byzantium and were thus among the very few local martyrs, historical or not, that the capital could boast.[62] It thus appears that, with his encomium on Lucillianus, Photios and those who urged him to compose it set out to draw an indigenous martyr out of oblivion and promote both his cult and the capital's renown. To this purpose the preacher included a reference to the saint's relics in his church, of which we hear in some of the other texts on Lucillianus as well.[63] Photios found no imitators. Moreover, Lucillianus was left out of the Metaphrastian Menologion, which, however, also omits the two Constantinopolitan saints *par excellence*, Sts Acacius and Mocius.[64]

As is obvious from the summary of the encomium on Luke given above, two sections are devoted to the Evangelist's life (91–163; 267–292).[65] In the following the information they provide will be presented and commented upon. According to Photios, who repeats a commonplace introduced by Eusebius, Luke was a native of Antioch.[66] The reference to Jerusalem as his ultimate place of origin should be interpreted not only metaphorically, given that the city was considered the spiritual homeland of all Christians, but also literally, since as will be explained later on in the text, Luke was

---

[60] 285D δέδεξο τόνδε τὸν ἐλάχιστον ἐκ λόγων πόνον τοῦ σοῦ οἰκέτου, ὃν ἐκ θανατηφόρου λύμης καὶ φθοροποιοῦ κινδυνεύειν καὶ ὄλλυσθαι μέλλοντα, εὐσπλάγχνως σὺν τοῖς παντοποθήτοις καὶ τρισμακαρίοις Παισὶν ἐπιφανεὶς διέσωσας ...

[61] 276F ἄλλως τε καὶ τὸ τῶν φιλτάτων ἐπίταγμα συνελθόν.

[62] See Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie 225–240.

[63] See Passions BHG 999a, 11–12 (ed. Halkin, Les deux passions 18); BHG 999b, 12 (ibid. 28). Fragments of the two Passions, which are derived from BHG 998y, are contained in a manuscript of the 10th–11th cent.; see Halkin, Les deux passions 6.

[64] On the exclusion of the latter two saints from Symeon's Menologion, see Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie 225.

[65] On the traditions concerning Luke's life, see the classic work by Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 354–371 ("Die Acten des Lukas"); Ergänzungsband 84–86.

[66] Eusebius, h.e. III 4, 6 (edd. E. Schwartz – Th. Mommsen [2. unveränderte Auflage von F. Winkelmann], Eusebius. Die Kirchengeschichte [*GCS, N.F.* 6, 1. *Eusebius Werke* II/1]. Berlin 1999, 192, 20), and id., Quaestiones evangelicae, PG 22, 961A; Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 355; see also the so-called antimarcionite prologue (BHG 991c, probably of the first half of the fourth century), ed. Regul, Evangelienprologe 16, 3; for its date ibid. 266.

a Jew by descent. This was a common inference drawn from the inclusion of Luke in the Seventy (or Seventy-two) disciples of Christ.[67] Photios then poses the question why Luke was born in Antioch, and suggests that this might have been the result of the dispersal of the Jews following one of the captures of Jerusalem. He supports his view by adducing the passage from the Acts which speaks of the various places of provenance of the Jews of the diaspora present in Jerusalem at the Pentecost, who according to Photios had gone there to celebrate the Passover.

Luke was, therefore, brought up in a pious environment and developed the four cardinal virtues to the extreme. As for his secular education, Photios continues, it can be deduced from its later manifestations: he was a rhetor, as demonstrated by his writings, a medical doctor, as explicitly stated by Paul, and a painter, as testified by tradition. Luke's medical profession was a topos derived from Coloss. 4, 14. He is referred to specifically as a rhetor by Ps.-Hesychius, while Nicetas and Symeon Metaphrastes suggest that he studied rhetoric;[68] the latter two even dwell extensively on his hypothetical curriculum.[69] The alleged painting activity of the Evangelist was commented upon above.

Then Photios argues that Luke, who was among those who expected the Messiah, came to Jerusalem either because he had heard of the teaching and miracles of Jesus, a supposition found in other texts too,[70] or during a pilgrimage to the city. He was subsequently elected by Jesus as one of His Seventy disciples, a story that had been introduced of old and had become a commonplace.[71] After the Resurrection he was present at the apparition of Jesus at Emmaus, where he ate with Him, and listened to His

[67] See Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 360; cf. below n. 71. Other versions speak of him as a pagan, e.g. a version of the Synax. eccl. CP. 147–148, 38–39 (converted by Paul); *Dormitio* BHG 992, 429, 14–15 Meyer.

[68] Rhetor: Ps.-Hesychius 9 (948, 17 Aubineau: ῥήτορα); Nicetas 5 (183, 7–8 Lebrun); Sym. Met. 1129B.

[69] Curriculum: Nicetas 5 (181, 32–183, 28 Lebrun); Sym. Met. 1129BC; cf. Eusebius, Quaestiones evangelicae, PG 22, 961A; Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 360 with n. 3.

[70] Synax. eccl. CP. 147, 15–17; Nicetas 7–8 (185, 8–33 Lebrun); Sym. Met. 1132A–C.

[71] See Epiphanius, Panarion, Christentum 4, 4 (ed. K. Holl, Epiphanius I. Ancoratus und Panarion (haer. 1–33) [*GCS* 25]. Leipzig 1915, 232, 8); further examples in Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 356, n. 4; 359–360; cf. Bacci, Paintbrush 81; see also Nicetas 9 (187, 14–15) and 15 (195, 30–31 Lebrun: one of the 70); Menol. Basil., PG 117, 113C; cf. e.g. (γνήσιος μαθητὴς τοῦ Χριστοῦ) Synax. eccl. CP. 147, 18–19; Sym. Met. 1132CD. In the antimarcionite prologue BHG 991c, ed. Regul, Evangelienprologe 16, 4, he is a disciple of the Apostles.

words. In stating this Photios becomes an important witness to a tradition which in Greek surfaces at about his time.[72]

Afterwards Luke undertook preaching, became a companion of Paul on his journeys and converted many. He composed his Gospel, which became his source of fame. As mentioned earlier on in the text (42–43), Luke did so inspired by the Holy Spirit, who dictated the Gospel to him. As for the extra stories that he offers, he perhaps heard them from the Lord Himself or interviewed His disciples (87–89; see Lk 1, 2).[73] Luke's authorship of the Acts is mentioned twice in passing (113–114; 235–236; cf. 139–140). His identification (28) with the anonymous brother of 2 Cor. 8, 18 is a commonplace.[74] According to our text, the Evangelist stayed with Paul until the latter's martyrdom,[75] a specification absent from some of the sources, which speak of Luke leaving Paul at Rome.[76] He went on to preach in "Gallia, Antioch and the surrounding lands". In mentioning Gallia, which had been inferred from 2 Tim. 4, 10 ff., Photios accepts the legacy of Epiphanius of Salamis.[77]

The narration ends with Luke dying in peace at the age of eighty-four. His peaceful end at an advanced age is in fact the predominant tradition,[78]

---

[72] Nicetas 10 (187, 21–35 Lebrun); Sym. Met. 1132D–1133A; also Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 360 for further references to Greek and Latin authors. Nicetas 10 (187, 19–21); 11 (189, 1–3 Lebrun), and Sym. Met. 1132D, 1133A mention that he was also present at the Passion, Ascension and Pentecost.

[73] Similarly in Sym. Met. 1133D: he was a witness himself, learned from other Apostles and was inspired by the Holy Spirit. According to other versions Paul dictated the Gospel to him; see Synax. eccl. CP. 147–148, 40; Menaea Iunii (as quoted from manuscripts by Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 357, n. 4–358); cf. Sophronius *interpres*, ed. von Gebhardt, Der sogenannte Sophronius 12, 18–20 (Paul and the other Apostles); Ps.-Dorotheus BHG 2149, ed. H. von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I/1. Berlin 1902; Göttingen 1911, 307 (Peter for the Gospel, Paul for the Acts); Menol. Basil., PG 117, 113D (Peter for the Gospel).

[74] See Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 354. 357, n. 3.

[75] Also in the antimarcionite prologue BHG 991c, ed. Regul, Evangelienprologe 16, 4–5; Nicetas 13 (193, 18–24 Lebrun).

[76] Synax. eccl. CP. 147–148, 41–42; Sym. Met. 1136C; Menaea Iunii (as quoted from manuscripts by Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 357, n. 4–358).

[77] Epiphanius, Panarion, haer. 51, 11, 7 (ed. K. Holl [2. bearbeitete Auflage hrsg. von J. Dummer], Epiphanius II. Panarion (haer. 34–64) [*GCS* 31]. Berlin 1980, 263, 6–10); Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 355–356; not in Synax. eccl. CP. 147–148, 42, Nicetas 13 (193, 25–36 Lebrun), Sym. Met. 1136CD.

[78] See Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 356–357, where also on the tradition on Luke's martyrdom; the latter version appears also in Nicetas 14 (195, 2–3 Lebrun) and a version of the Synax. eccl. CP. 147–148, 44.

while the precise age mentioned here appears in other texts too.[79] Photios does not specify the Apostle's place of death.[80]

The language of the encomium is not particularly difficult, but it contains a fair number of noteworthy words, as can be seen from the Lexicographical Appendix that follows. In addition, many quotations from and allusions to the Old and New Testaments are incorporated into the text, giving an especially appropriate flavour to the praise of a Biblical author. The syntax is quite straightforward, avoiding for the most part long complicated periods. In developing his encomium Photios employs the rhetorical techniques usual in panegyrics. He shows a special preference for metaphors, comparisons, rhetorical questions, anaphoras, *asyndeta* and *polysyndeta*, whereas the use of other rhetorical figures such as alliteration and paronomasia also make their appearance. One notes the sudden apostrophe to the Apostle at the end of the text (415) after the preceding consistent use of the third person when referring to him. These stylistic features show off a rhetorical skill that we cannot overlook and which we already knew thanks to the published encomium on Lucillianus. The latter is somewhat different in style from the encomium on Luke in that it has a more narrative character, but this can be easily explained away by the narrative nature of its source. Even so, in the rhetorical preface Photios himself notes the encomiastic purpose of his work (276E ἐγκωμιάζειν, 276F εὐφημίας).

Photios is conscious of the encomiastic character of his text on Luke as well, to which he explicitly applies the word εὐφημία (231). He knows the rules that govern the praise of saints going back to the prescriptions of Menander, as clear from the narration of Luke's life, which starts with a question regarding his origins. He tries to make up for the lack of sufficient information on the subject of his praise by including in the account of his life information on Jerusalem and Antioch, a passage from the Acts on the Jews of the diaspora in Jerusalem as well as comments on it, a reference to the four cardinal virtues cultivated by the saint, and the dogmatic excursus mentioned above. Furthermore, he is in control of the structure of his text, as is evident from his comment at the beginning of a new section (94–95), where he speaks of the sequence of the speech (ἀκολουθίας) that is leading him to deal with Luke's life. Likewise he introduces the

[79] The same age appears in the antimarcionite prologue BHG 991c, ed. Regul, Evangelienprologe 16, 6; Ps.-Hesychius 10 (948, 6 Aubineau); anonymous BHG 992, 430, 21 Meyer. Others prefer the age of eighty; see Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 359 with sources; Ergänzungsband 86.

[80] On Luke's place of death (as a rule Thebes in Boeotia, but also Ephesus), see Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 357–358; moreover, Mango, Constantine's Mausoleum 59 f.

dogmatic excursus as such (164–165 ἐν συντόμῳ διηγήματι) and the comparisons in favour of Luke and the Apostles with the appropriate verb (293 συγκρινόμενος). Moreover, it does not escape his attention that he has dwelled a bit longer on certain points than he should have. This is the case with the rather long rhetorical exposition on the stories offered by Luke alone (94–95) as well as with the long series of Biblical images applied to Luke in the form of rhetorical questions, at the end of which Photios expresses his worry about causing his audience's disgust at the excessive length of this sort of exposition (364–365). It turns out, however, that his concern rather lacks sincerity, since the series of Biblical images continues immediately afterwards, though no more in the form of rhetorical questions.

Our text was copied by a careful scribe, as can be deduced from the app. cr. Errors of accentuation such as ἀκτίνας (4 etc.), ἐν ἀκαρεὶ (297) etc., are, however, not recorded. The writing of διό, καθό as one word instead of two, and the use of the spiritus asper for ὁμίχλη follow the habits of the scribe. The form καθωράθη (438) is usual in Middle Byzantine Greek.[81] The indication of the paragraphs has largely taken account of the division adopted in the manuscript.

## Lexicographical Appendix

The text published here for the first time offers a considerable amount of new or otherwise noteworthy lexicographical material. This includes words which are found neither in LSJ[9] and Lampe (= L) nor in the recent LBG for the letters published so far (Α–παλιάνθρωπος), as well as words with meagre or late attestation, and meanings and forms of known words which are unrecorded in the aforementioned lexica. The Tgl as well as the lexica of DuC, Soph and Dem were also checked. The abbreviations used here are those of the LBG except for LSJ[9] and its Suppl(ement).[82]

---

[81] See for example, Ps.-John of Damascus, Sermo de hypapante domini 7, 12; 8, 6 (ed. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos V [*Patristische Texte und Studien* 29]. Berlin–New York 1988, 386. 388); Symeon the New Theologian, Hymn 13, v. 43 καθωράθης (ed. A. Kambylis, Symeon Neos Theologos. Hymnen [*Supplementa Byzantina* 3]. Berlin–New York 1976, 93), etc.

[82] At l. 400 I have deleted the word παναγιότητα as a gloss. It should be mentioned that the word παναγιότης is not recorded in LSJ[9] and Suppl, L, Tgl, DuC, Soph; according to Dem it is applied to the patriarch of Constantinople, but no reference is given.

ἀνατλάω (284 ἀνέτλα): the present and imperfect tenses are not recorded in LSJ⁹; the LBG provides some examples from the ninth century onwards.

ἀνεπερέαστος (475): not in LSJ⁹, Suppl, L (see ἀνεπηρέαστος); the earliest example in the LBG dates from the eleventh century.

ἀνθρακόω (396 ἠνθρακωμένος): for the meaning see LBG and the examples provided there.

αὐτοφῶς (202): the lemma in LSJ⁹ and L is αὐτόφως, whereas the word is not included in the Suppl and LBG; the accent on the final syllable is well-attested, see Tgl, Soph, Dem and the TLG-E.

ἀφάντωσις (158): one example is given in L, whereas the earliest example in the LBG dates from the twelfth century.

βλαστηφορέω (358): new word; cf. the lemmata βλαστηφόρος and βλαστοφορέω in the LBG.

δειμαίνω (299 δειμαίνουσαν): the meaning of "frighten" is not recorded; cf. δειλαίνω, L s.v. A2.

διεξέλευσις (44): one example in LSJ⁹, while the earliest reference in the LBG is to the Suda.

ἐπισυναθροίζω (115 ἐπισυνηθροίζετο): see the examples in the LBG, where three out of the four works mentioned date from the tenth century.

θεόφθογγος (361): for the meaning and the combination with σάλπιγξ see the example provided by the LBG (Hesychius of Jerusalem).

κατανεόω (387 κατανεώσαντες): one example in L; see the examples in the LBG.

μυσταγώγημα (333): only one author mentioned in L; see the examples in the LBG.

πανένθεος (433): new word.

πανεύδιος (431): not in LSJ⁹, Suppl, L; recorded in Tgl, Soph, Dem.

παρετοιμάζω (11 παρετοιμασθῶμεν): LSJ⁹ and L give one attestation each; word also recorded in Tgl, Dem.

πρηστήριος (394): only one attestation in L; word also recorded in Soph.

προσζημιόω (176 προσζημιούμενοι): for the passive, which is not recorded in LSJ⁹, Suppl, L, see Tgl.

πρωτόβαθμος (230–231): only one attestation in L concerning the Apostles Peter and Paul.

στηλιτευτής (26): not in LSJ⁹, Suppl, L; recorded in Dem.

συγκροτητής (26): not in LSJ⁹, Suppl, L; recorded in Soph.

συμμερίτης (284): only one example in LSJ⁹; word also recorded in Tgl, Dem.

σύμπονος (284): only one example is given in L for the meaning of "fellow worker"; cf. Tgl, Soph.

συναναπέτομαι (55 συναναπτῆναι): only one example in L; word also recorded in Tgl, Dem.

ὑποστάτις, ἡ (203): LSJ⁹ (with Suppl) and L give one attestation each; word also recorded in Tgl, Soph, Dem.

Φωτίου διακόνου καὶ σκευοφύλακος
τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων τῶν μεγάλων ἐγκώμιον
εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν

Ἀποστολικὴ πανήγυρις ἐπέλαμψε σήμερον, τὰς ἀκτῖνας τῆς θείας χάριτος
5 ἀπαστράπτουσα καὶ πάντας τοὺς φιλεόρτους καταφωτίζουσα· διὸ δεῦτε προθύμῳ καὶ ζεούσῃ καρδίᾳ πρὸς ταύτην ἐπειγόμενοι, τῆς ἐλλάμψεως μετασχεῖν σπουδάσωμεν. Οὐ μόνον δὲ τοῖς ἀποστολικοῖς ἀμαρύγμασιν ὁ ταύτης ἔξαρχος κατακεκόσμηται, ἀλλά γε καὶ τοῖς τῆς εὐαγγελικῆς συγγραφῆς προτερήμασι τὸν ὡραϊσμὸν προβάλλεται. Ὅθεν καὶ ἡμεῖς πρὸς πλείονα διέγερσιν ἑαυτοὺς συν-
10 τείναντες, τῆς παρ' αὐτοῦ μυστικωτάτης δωρεᾶς πλουσίαν τὴν ἀντάμειψιν δέξασθαι παρετοιμασθῶμεν.

Τίς οὗτος; Ὁ τίμιος καὶ παμμέγιστος ἀπόστολος καὶ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς, τὸ πανίερον τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὄργανον, τὸ πάνσεπτον τοῦ σωτῆρος καταγώγιον, ὁ ῥήτωρ τῆς χάριτος, ὁ τῶν ἀρρήτων μυστηρίων ἐμφανὴς λογογράφος,
15 ὁ τῆς ἀρρήτου οἰκονομίας ἀκριβὴς συγγραφεύς.

Λουκᾶς ὁ τῆς θεοπιστίας τῇ αἴγλῃ πεπυρσευμένος, ὁ πνευματοκίνητον φέρων γλῶσσαν, ὁ μεγαλοφωνότατος τῆς ἀληθείας κῆρυξ.

Λουκᾶς τῶν ἀποστόλων τὸ κλέος, τῶν εὐαγγελιστῶν ἡ δόξα, τῆς οἰκουμένης τὸ καύχημα.

20 Λουκᾶς ὁ τὰ ζωηρὰ νάματα τῆς τοῦ σωτῆρος διδασκαλίας ὀχετηγῶν διὰ τῆς αὐτοῦ συγγραφῆς καὶ τὰς ἐκλιμπανούσας τῷ καύσωνι τῆς ἁμαρτίας τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς ἀναζωπυρῶν καὶ καταρδεύων, ὁ φίλτρῳ καὶ ἔρωτι τοῦ σωτῆρος πανταχοῦ διαδραμὼν καὶ τὸ κήρυγμα τῆς εὐσεβείας καταγγείλας, ὁ τοῦ μεγάλου Παύλου συνέκδημος καὶ συνεργάτης.

25 Λουκᾶς ὁ τῶν ἐθνῶν σαγηνευτὴς καὶ διδάσκαλος, ὁ ἔνθεος ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ὁ στηλι|τευτὴς τῶν ἀθέων δογμάτων, ὁ συγκροτητὴς τῶν εὐσεβῶν f. 242 δογμάτων, τὸ μυρίπνοον σκεῦος τῆς εὐωδίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὸ τοῦ Χριστοῦ στόμα, ὁ συνομιλητὴς τοῦ σωτῆρος, „οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ", καθὼς μαρτυρῶν τὰ περὶ αὐτοῦ, Παῦλος ὁ μέγιστος ἀνακέκραγεν.

30 Ματθαίῳ γὰρ τοῖς ἐν Ἱεροσολύμοις οὖσι κλητοῖς ἁγίοις τὴν εὐαγγελικὴν συγγραφὴν ποιουμένῳ, καὶ τὴν ἔναγχος τοῦ σωτῆρος διδασκαλίαν εἰς ὑπόμνησιν ὧν ἤκουσαν καὶ εἶδον ἐκτιθεμένῳ, ἀναγκαίως ὁ συντετμημένος λόγος ἐδέησε, τὰ

e cod. Ambros. A 63 inf.

---

15 ἀκριβὴς συγγραφεύς cf. Lc. 1, 3  24 Παύλου συνέκδημος Synax. eccl. CP. 147, 20; 783, 11; cf. Nicet. Dav. Paphl. 13 (193, 12 Lebrun); Sym. Met., PG 115, 1133C  25 ἰατρὸς Coloss. 4, 14  28–29 2 Cor. 8, 18  30 τοῖς – ἁγίοις cf. Rom. 1, 7

---

26 στηλητευτὴς cod.

πλεῖστα παραλιμπάνοντι, ὧν τὴν εἴδησιν ἐναργεστάτην εἶχον, τὰ περὶ Ἰωάννου φημὶ τοῦ βαπτιστοῦ καὶ τῆς τοῦ Γαβριὴλ πρὸς τὴν πανάχραντον τοῦ Λόγου
35 μητέρα μυστικωτάτης προσφωνήσεως. Ἀλλὰ μὴν καὶ Μάρκος τούτῳ κατακολουθήσας, ἐν ὀλίγοις τισὶ τὴν παραλλαγὴν ποιησάμενος, σύντομόν τινα καὶ αὐτὸς τὴν ἰδίαν συγγραφὴν ἐνεδείξατο.

Ὁ δέ γε τίμιος καὶ λαμπρότατος Λουκᾶς ἔθνεσιν ἀναγραφόμενος τὴν σωτηριώδη συγκατάβασιν, τοῖς περιεργότερον ἐκ φιλοπράγμονος διανοίας ἀναζητοῦσι
40 τὴν ἀκριβῆ τῶν πραγμάτων εἴδησιν καὶ τὴν ἄνωθεν παρακολουθήσασαν μυστικωτάτην καὶ σωτήριον εὐδόκησιν, πάντα μετὰ ἀκριβείας ἐκδιηγεῖσθαι κατεπείγεται, τοῦ παναγίου Πνεύματος αὐτῷ παροτρύνοντος καὶ ἀοράτως ὑπαγορεύοντος· καὶ οὔτε τῇ συντομίᾳ τῶν λόγων τὴν τῶν ἀναγκαίων γνῶσιν παρέλιπεν, οὔτε τῇ τούτων σαφεῖ διεξελεύσει πρὸς μήκιστον τὴν ἐπαγγελίαν ἐξέτεινεν, ἀλλ᾽ ὧν ἐν
45 μνήμῃ κατέστησαν οἱ λοιποί, τούτων παραδρομὴν ποιησάμενος, τὴν τῶν παραλειφθέντων καὶ ὧν ἡ γνῶσις οὐκ ἀκερδὴς διεξαγωγὴν ἐν εὐκρινεῖ τῇ φράσει δεδήλωκεν. Ἐντεῦθεν ἐν μυήσει πολλῶν ἀξιαγάστων ἀκουσμάτων γινόμεθα καὶ τὴν αἴγλην τῆς σωτηρίου χάριτος ὑποδεχόμεθα.

Τίς γὰρ | τὸ τοῦ Γαβριὴλ πρὸς Ζαχαρίαν ἀκούων εὐαγγέλιον, καὶ ἐξ ὕψους f. 243
50 ἐπίσκεψιν τοῦ ποιήσαντος πρὸς τὴν ἡμετέραν ταλαιπωρίαν, ἣν τῷ πτώματι τῆς παραβάσεως ὑπέστημεν, καθορῶν, οὐκ ἐλπίσι ῥώννυται σωτηρίας καὶ τὴν εὐσπλαγχνίαν καὶ ἀγαθότητα δοξάζει τοῦ πλάσαντος;

Τίς ὑπὸ παρθένου κυοφορούμενον τὸν πλάστην τῆς φύσεως ἐνωτιζόμενος καὶ τὴν τοσαύτην συγκατάβασιν διενθυμούμενος, οὐκ ἐκπλήττεται νοῦν καὶ διάνοιαν,
55 καὶ ὅλως τῆς σαρκὸς τὸ βάρος ἀποτιθέμενος, συναναπτῆναι γλίχεται τῷ τὴν ἡμετέραν λαβόντι παχύτητα, ἵν᾽ ἑλκύσῃ πρὸς τὸ ὕψος τῆς αὐτοῦ θεότητος;

Τίς τὴν τοῦ ἀσώτου παραβολὴν ἐννοούμενος, ἐν ᾗ τὸ θερμὸν τῶν σπλάγχνων ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν πρὸς τοὺς ἐπιστρέφοντας ἐπιδείκνυσιν, οὐκ εὐθὺς μετ᾽ ἐλπίδος ἀγαθῆς πρὸς αὐτὸν ἀνατρέχει τὸν παρακρουσθέντα, καὶ οὗ τῶν ἀγκαλῶν
60 ἀπεσκίρτησε, τὴν νεωτερικὴν διάθεσιν αὐτοῖς πλημμελήμασι καὶ πονηραῖς ἡδυπαθείαις παρωθούμενος;

Τίς τὴν τοῦ σοβαροῦ πλουσίου καὶ τοῦ πένητος Λαζάρου διήγησιν ἐν νῷ περιστρέφων, καὶ τοῦ μὲν μαθὼν τὸ ὀλέθριον πέρας, τοῦ δὲ τὴν δι᾽ αἰῶνος ἀνάπαυσιν, οὐ πρὸς ἐλεήμονα διάθεσιν τῶν πενήτων ἑαυτὸν παιδαγωγεῖ, τὴν διὰ
65 τῆς ἀμειλίκτου γνώμης ἐπαγομένην διαδιδράσκων κόλασιν;

---

38 ἔθνεσιν ἀναγραφόμενος cf. BHG 991c, ed. Regul, Evangelienprologe 16, 12; Ps.-Hesych. Hieros. 10 (950, 10 Aubineau) 39–42 cf. Lc. 1, 3–4 42–43 cf. BHG 991c, ed. Regul, Evangelienprologe 16, 9; Introd. n. 73 49 Lc. 1, 8–20 49–50 ἐξ – ἐπίσκεψιν Lc. 1, 78 50–51 πρὸς – ὑπέστημεν cf. Gen. 3 53 Lc. 1, 26–55 57 Lc. 15, 11–32 58 ὁ – οἰκτιρμῶν 2 Cor. 1, 3 62–64 Lc. 16, 19–31

Τίς τὴν ἄπληστον γνώμην τοῦ ἑτέρου πλουσίου διὰ τῆς παραβολῆς κατανοῶν καὶ τῆς ἀπευκτῆς ἐκείνης καὶ φρικώδους φωνῆς ἐπαΐων, ἧς ἔτυχε παρὰ Θεοῦ, τῆς οἰκείας μοχθηρίας κομισαμένου τὰ ἐπίχειρα, οὐκ ἐξ ἀπλήστων τρόπων καὶ φαύλης προαιρέσεως μετακληθεὶς μεταδοτικὸν ἑαυτὸν παρέξει τοῖς χρῄζουσι;

70 Τίς τὴν τοῦ τελώνου ταπεινὴν καὶ οἰκτρὰν δέησιν καὶ τὴν τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ πρὸς αὐτὸν δικαίωσιν μανθάνων, οὐ ταπεινοῖς ῥήμασι καὶ στεναγμοῖς ἐμπόνοις καὶ αὐτὸς | τῷ Θεῷ προσερχόμενος, τὴν διὰ τῆς ἁμαρτίας τελείαν (f. 244) ἀποτιθέμενος, τὸν ἱλασμὸν παρὰ τοῦ δικαιοῦντος ἐφίεται Θεοῦ κομίσασθαι;

Τὴν δὲ τῆς πόρνης κατεπείγουσαν ἄσχετον ὁρμὴν καὶ τὴν δι᾽ αὐτῆς τρυγωμέ-
75 νην ἀντίδοσιν ἀφέσεως ὁ μυσταγωγούμενος, πῶς οὐχὶ καὶ αὐτὸς τάχιον προσδραμεῖται τῇ τῆς εὐσπλαγχνίας ἀβύσσῳ, ἵνα τὴν δωρεὰν ἀπαντλήσῃ τῆς σωτηρίας;

Τίς τὴν τοῦ λῃσταῖς περιπεσόντος παραβολὴν καὶ ἐκ ταύτης δεσποτικὴν προτροπὴν ἀκούων, οὐ πάντως τὴν πρὸς τὸν πέλας εὐεργεσίαν ἐξασκῆσαι προ-
80 θύμως σπουδάσειεν, εἴπερ ἀντευεργετοῦντα τὸν Θεὸν ἐφευρεῖν βούλοιτο;

Τῆς εὐγνωμοσύνης δὲ τοῦ λῃστοῦ τὰ σεπτότατα διηγήματα πολλῶν ὄντως καρδίας μετέστρεψαν καὶ πρὸς σωτηρίαν μετήγαγον· οἷς γάρ τις ἔνοχον ἑαυτὸν καθορᾷ πλημμελήμασι, τὰς εὐγνώμονας τούτου φωνὰς προβαλλόμενος ἀντακούει τῆς σωτηρίου ἀμοιβῆς τὴν ἀπόληψιν.

85 Ταῦτα πάντα παρεαθῆναι ἔμελλον καὶ λήθης βυθοῖς παραπέμπεσθαι, εἰ μὴ Λουκᾶς ὁ μεγαλοφωνότατος ταῖς ἑαυτοῦ συγγραφαῖς ἐνέταξε καὶ τὴν τούτων μυστικὴν διδασκαλίαν εἰς προῦπτον προσέθηκεν, ἐξ αὐτῶν ἴσως τῶν παναχράντων χειλέων ἀκούσας ταῦτα ἢ παρὰ τῶν προκρίτων μαθητῶν ἐν ἐρεύνῃ φιλοπόνῳ συλλεξάμενος, ὧν τῆς διηγήσεως οἱ τῆς εὐσεβοῦς πίστεως ἐρασταὶ κατατρυφῶν-
90 τες, ἀθάνατον καρποῦνται τὴν ὠφέλειαν.

Ἀλλὰ πόθεν τὴν γένεσιν ἔχων καὶ ποίας πόλεως ἢ χώρας ὁρμώμενος ὁ ἀριπρεπέστατος Λουκᾶς ἀναδέδεικται, τάχα ἄν τις τῶν φιλεόρτων καὶ τῷ αὐτῷ πόθῳ λίαν ἐκκαιόμενος ἐπιζητήσειεν· τοῦτο δὴ καὶ διδάξαι προθυμηθῶμεν, εἰ καὶ παρεκβατικώτερον τοῖς λεχθεῖσιν ἐχρησάμεθα, τῆς ἀκολουθίας ἡμᾶς εἰς τοῦτον
95 τὸν λόγον ἀπαγαγούσης.

---

66–68 Lc. 12, 16–21  70–71 Lc. 18, 9–14  71 δικαίωσιν cf. Lc. 18, 14  73 ἱλασμὸν cf. Lc. 18, 13  74–75 Lc. 7, 37–50  75 ἀφέσεως cf. Lc. 7, 47  78–79 Lc. 10, 30–37  78 λῃσταῖς περιπεσόντος Lc. 10, 30  81 Lc. 23, 40–43  85 λήθης βυθοῖς locus communis; cf. ex. gr. Greg. Naz., Or. 44, 1 (PG 36, 608A) (in novam Dominicam); Ignat. diac., Ep. 37, 57 (104 Mango); Anna Comn., Alexias, prol. 1, 1, 9 cum app. font. et parall. (I 5 Reinsch–Kambylis)  87–89 cf. Lc. 1, 2–3; Introd. n. 73

---

68 οἰκίας cod.  87 προῦπτον] sic cod.  95] ἀρχή in mg. habet cod.

Πατρὶς μὲν τῷ τιμίῳ τούτῳ πρώτως καὶ κυρίως, | ἐξ ἧς καὶ τοῦ γένους ἔσχε f. 245
τὰ αὐχήματα, ἡ λαμπροτάτη καὶ περιφανεστάτη Σιών, ἣν καὶ Ἱερουσαλὴμ
ὠνόμασαν οἱ ταύτης οἰκήτορες, τῷ ἐναπειλημμένῳ ἱερωτάτῳ ναῷ τὴν προσ-
ωνυμίαν ταύτην προσαρμόσαντες, Σαλὴμ πρότερον προσαγορευομένην. Γῆ πίων
100 καὶ λιπαρά, „γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι" κατὰ τὴν Γραφήν· „γῆ τῆς ἐπαγγελίας"
ὀνομαζομένη, ἣν ὁ Θεὸς τοῖς ἐγγόνοις Ἀβραὰμ ἐπηγγείλατο.

Δευτέρα δὲ οὐ παρὰ πολὺ ταύτης λειπομένη, ἀλλ' ἔν τε μεγέθει καὶ κάλλεσι
κτισμάτων καὶ πλήθει λαῶν καὶ πολυτελείᾳ πλούτου καὶ ἀφθονίᾳ τῶν ἐπιτηδείων
ἀντερείζουσα. Τίς αὕτη; Ἡ μεγίστη καλουμένη Ἀντιόχεια, παρὰ μὲν τοῦ ἐπι-
105 φανοῦς Ἀντιόχου τοῦ καὶ δομήτορος τὴν προσωνυμίαν λαχοῦσα, εἰς μέγα δὲ
λαμπρότητος καὶ ὡραιότητος τῇ τῶν μετέπειτα φιλοτιμίᾳ βασιλέων αὐξηθεῖσα, ἡ
Θεοῦ πόλις κληθῆναι εὐμοιρήσασα, ἐν ᾗ πρῶτον τὸ σεβάσμιον ὄνομα χριστιανῶν
κεχρημάτισται, ἐν ᾗ τὴν ἐκλογὴν Βαρνάβα καὶ Παύλου τῶν ἀποστόλων τὸ πανά-
γιον Πνεῦμα πεποίηται. Πῶς δὲ τούτῳ πατρὶς ὑπῆρξεν αὕτη, ᾗ τοῖς ἀκριβῶς
110 διερευνῶσιν ἐφεῖται νοεῖν, ἀκούσατε.

Ὡς αἰχμαλωσίαν πολλάκις τῆς Ἱερουσαλὴμ ὑποστάσης, οὐκ ἀπεικὸς δια-
σπαρῆναι τόποις διαφόροις τοὺς ἀνδραποδισθέντας, ὡς ἐντεῦθεν καὶ τοὺς
γεννήτορας τοῦ πανιέρου Λουκᾶ τῇ πόλει ταύτῃ κατοικῆσαι. Τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς
ἐν τῇ τῶν Πράξεων βίβλῳ ἐδήλωσεν, ὅτε κατὰ τὴν γενομένην τοῦ ἁγίου Πνεύμα-
115 τος ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους κάθοδον ὁ λαὸς ἅπας ἐπισυνηθροίζετο καὶ τὰ μεγαλεῖα
τοῦ Θεοῦ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἤκουον·„Οὐκ ἰδοὺ" φησὶ „πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ
λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; Καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν,
ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν; Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμῖται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν
Μεσοποταμίαν, | Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυ- f. 246
120 γίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην,
καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρῆτες καὶ Ἄραβες,
ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ".
Καὶ δῆλον ὡς οὗτοι πάντες οὐ τῆς τῶν ἐθνικῶν ὑπῆρχον μοίρας, εἰ καὶ ταῖς τῶν
ἐπιχωρίων ἐν οἷς κατῴκουν ἐχρῶντο γλώσσαις, ἀλλὰ σπέρματα τῆς Ἱερουσαλὴμ
125 ἐτύγχανον, πρὸς ἣν καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἑορτῇ τοῦ Πάσχα ἀνήγοντο σχέσει τε τῆς
πατρίδος καὶ τοῦ ναοῦ καὶ τῶν πατρίων ἐθῶν τε καὶ νομίμων.

---

97–99 cf. Georg. Monach., I, 102, 18–103, 4 de Boor 100 Ex. 3, 8. 17 etc. 100-101 Hebr. 11, 9 101 ἣν – ἐπηγγείλατο cf. Gen. 12, 7; 26, 3; 28, 13; Ex. 33, 1 etc. 107 cf. Malalas XVIII 29 (371, 1–2 Thurn) (Θεούπολις) et al. (v. app. font. et parall. ad loc.) 107–108 Act. 11, 26 108–109 Act. 13, 1–2 114–115 Act. 2, 1–4 115–116 cf. Act. 2, 11 116–122 Act. 2, 7–11 cum app. cr. 123–125 Act. 2, 5–6 126 πατρίων ἐθῶν cf. Ex. 23, 14–17; Deut. 16, 16; Lc. 2, 41–42; Ioh. 2, 23; 11, 55

---

99 ταύτη cod.[a.corr.] 107 κλιθῆναι cod. 116 οὗτοι εἰσὶν cod. 119 τὲ cod. 120 τὲ cod. Κυρίνην cod. 121 Ἰουδαῖοι τὲ cod. 125 τὲ cod.

Εἰς φῶς τοίνυν προελθὼν τοῦ βίου καὶ τραφεὶς οὕτω καὶ παιδευθεὶς ἐν καλῇ ἀναστροφῇ καὶ φιλοθέῳ διαθέσει, τῆς μὲν ἠθικῆς καταστάσεως οὐδὲ ἓν εἶδος ὑπελείπετο τὸ ὅσον εἰς ἀρετὴν φέρει καὶ τὴν συμπαρομαρτοῦσαν κοσμιότητα, ὃ
130 μὴ οὐχὶ σὺν ἐπιμελείᾳ πάσῃ διελήλυθε καὶ ὑπερακοντίσαι καλῶς ἐφιλονείκησε. Σωφροσύνην τε γάρ φημι καὶ τὴν τοῦ σώματος καθαρότητα, συνεργῷ τῇ κατὰ τῶν παθῶν ἀνδρείᾳ κεχρημένος, τοσοῦτον ἐξήσκησεν, ὡς ἁγνείας ὅλον δειχθῆναι τέμενος, πράγματος οὐ πάνυ τοῖς τότε σπουδαζομένου. Φρονήσεως δὲ τῷ περιόντι καὶ δικαιοσύνῃ λαμπρυνόμενος, τοῖς τῆς θεοσεβείας ἐνετρύφα διδάγ-
135 μασι. Διὸ καὶ αὐτὸς εἷς ἦν τῶν διψητικῶς τὴν ἔλευσιν προσδεχομένων τοῦ σωτῆρος καὶ ταύτης οὐκ ἀπέτυχεν τῆς ἐφέσεως, τοῦ πλάστου προϊδομένου τὸν αὐτοῦ θεράποντα καὶ καιροῖς ἰδίοις ποιησαμένου τὴν πρόσληψιν.

Τῆς δέ γε τῷ βίῳ συμβαλλομένης παιδεύσεως ἐν τρισὶ ταύταις ἐπιστήμαις τὴν γυμνασίαν ἐπεδείξατο. Ῥήτωρ μὲν γὰρ εἴ καί τις ἄλλος, προφανῶς ἐν ταῖς ἑαυτοῦ
140 συγγραφαῖς γνωρίζεται, καὶ τοῦτο πᾶς τις τῶν πιστῶν | ὁμολογεῖ καὶ κατατίθεται. f. 247
Ἰατρικῆς δὲ μαθημάτων ἐν πείρᾳ πλείστῃ γενόμενος, καὶ πρὸς αὐτοῦ τοῦ παμμάκαρος Παύλου φαιδρῶς ἀνακηρύττεται. Φιλοτιμίᾳ δὲ φύσεως πρὸς εὐφυΐαν ἐπιρρεπῶς ἐχούσης, καὶ τὸ ζωγραφεῖν προσεκτήσατο. Οὕτω γ᾿ οὖν καὶ παράδοσίς τις πρὸς ἡμᾶς κατελήλυθεν, οὐ ψευδομένην τὴν φήμην ἔχουσα, τῆς
145 παναχράντου Θεοτόκου τὴν θείαν μορφὴν ἐν πίναξιν, ἔτι ζώσης αὐτῆς, ἐντυπώσασθαι χρώμασιν· ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτοῦ τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος καὶ δεσπότου Χριστοῦ, ἃς καὶ μέχρι νῦν φασι διαμένειν, τὴν φιλοτεχνίαν εἰς κάλλος ἐνδεικνυμένας.

Εἴτε τοίνυν τῆς θείας καὶ ἀφράστου καὶ σωτηρίου ἐπιδημίας ἐκ τῶν ἀπείρων
150 καὶ μεγίστων τεραστίων πανταχόσε φημισθέντων ἐν ἀκοῇ γενόμενος, εἴτε καὶ αὐτὸς κατὰ τὸ εἰρημένον ἔθος εἰς Ἱεροσόλυμα ἀνελθών, δεσποτικὸν γίνεται θήραμα καὶ τῆς ἐφέσεως τὴν ἀπόλαυσιν δέχεται καὶ παρ᾿ αὐτοῦ ἐκλέγεται καὶ τοῖς ἑβδομήκοντα μαθηταῖς συντάσσεται.

Ἀμέλει, μετὰ τὴν φρικτὴν καὶ θείαν ἀνάστασιν Χριστὸς ὁ πάντων ποιητὴς καὶ
155 δεσπότης αὐτῷ προσυπαντᾷ καὶ συνοδοιπόρος γίνεται καὶ συνόμιλος δείκνυται καὶ συνέστιος καθίσταται καὶ τὰς περὶ αὐτοῦ προρρήσεις ἀμέσως ὑπανοίγνυσι καὶ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως τὴν δόξαν ἐμφανίζει καὶ ἑαυτὸν ὅστις εἴη γνωρίζει διὰ τῆς φοβερᾶς καὶ παραδόξου ἀφαντώσεως.

Τοιοῦτος καὶ τοσοῦτος τὴν ἀρετὴν ὁ παμμακάριστος καὶ πανεύφημος ὑπῆρχε
160 Λουκᾶς, ὃς τῇ τετρακτύι τῶν γενικῶν ἀρετῶν καὶ τὰς λοιπὰς συμπεριλαβών, εἰς

---

131–134 cf. Plato, Leges 631c, 964b etc. 136–137 τοῦ – θεράποντα cf. Ps. 138, 3 141–142 Coloss. 4, 14 143–148 cf. Ps.-Andr. Cret., De sanctarum imaginum veneratione, PG 97, 1304CD 143–146 cf. Ps.-Ioh. Damasc., Epistula ad Theophilum 4.a (149, 21–27 Munitiz et al.) 151 v. supra 126 154–158 Lc. 24, 13–32 160 v. supra 131–134

---

147 ἃς] sc. εἰκόνας φασὶ cod. 156 προρήσεις cod.

τοσοῦτον περίοπτον καὶ περιφανὲς ἀνῆλθεν ὕψος, ὡς καὶ θεοπτίας ἀξιωθῆναι καὶ εὐαγγελιστὴς τῆς θείας καὶ ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀναδειχθῆναι.

Ἀλλ' εἰς ἀρχὴν τὸν λόγον ἀγαγόντες, τὴν κατάστασιν τῶν τότε πραγμάτων ἐν
165 συντόμῳ διευ|κρινήσωμεν διηγήματι. f. 248

Ἦν ὅτε ζόφου καὶ σκοτομήνης τὰ πάντα πεπλήρωτο καὶ δεινὴ νὺξ ἀθεΐας πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσαν φυλὴν ἐπεσκίαζε καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπώλλυτο τοῦ πλάσαντος ἀγνοίᾳ καὶ δημιουργήσαντος, δαιμόνων ὀλεθρίων τὴν τῷ δεσπότῃ προσήκουσαν λατρείαν καὶ προσκύνησιν εἰς ἑαυτοὺς μετενεγκόντων καὶ τῆς
170 εὐηθείας τῶν προσκυνούντων κατορχουμένων.

Μία δὲ φυλὴ καὶ γλῶσσα μόνη, τῶν Ἰουδαίων, λείψανον ἐφρούρει τῆς πρὸς τὸν κτίστην γνώσεως, ἐκ Μωσέως παραλαβοῦσα δι' ἐγγράφου νομοθεσίας τὴν συντήρησιν. Ἀλλὰ καὶ οὗτοι, ὅσοι μὲν διὰ ῥαστώνης τὴν τοῦ βίου πορείαν ἐποιοῦντο καὶ τοῖς ἔθνεσι συνανεμίγνυντο καὶ τῆς τούτων μετελάμβανον κακίας,
175 οὐκ αὐτοὶ τοὺς ἐξηπατημένους μεταβαλεῖν ἰσχύοντες, ἀλλ' ὑπ' αὐτῶν τάχιστα τὸ εὐσεβεῖν προσζημιούμενοι· ὅσοι δὲ τὸν παραδοθέντα νόμον θεογνωσίας, ἀπαράτρωτον διατηρεῖν ἐνόμιζον, ὑπερκύπτειν τῷ πάχει τοῦ γράμματος μὴ δυνάμενοι, αὐτοῦ που ταῖς χθαμαλαῖς περὶ τὸ θεῖον ἐννοίαις ἐγκατέμενον, πρὸς τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνατείνειν τὴν διάνοιαν ἐξατονοῦντες.

180 Διὰ τοῦτο μοναρχία μὲν αὐτοῖς ἐσέβετο, ἀλλ' εἰς στενὸν κομιδῇ τὰ τῆς θεότητος περιεγράφετο, μονοπρόσωπον αὐτὴν καὶ εἶναι καὶ γνωρίζεσθαι διανοουμένοις. Ἔδει δέ ποτε τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀναλάμψαι καὶ μίαν καὶ σύμφωνον δοξολογίαν καὶ προσκύνησιν παρά τε τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἀοράτων δυνάμεων καὶ τῶν ἐγκοσμίων τῷ Θεῷ προσαχθῆναι, ἐδεῖτο δὲ τοῦτο, μόνης τῆς αὐτοαλη-
185 θείας τὴν ἀκριβῆ χειραγωγίαν καὶ ἀσφαλῆ ὁδηγίαν πρὸς τὴν τῶν ἀληθῶν κατανόησιν ὀρέξαι δυναμένης, ἵνα τῶν μὲν εἰς πολυθεΐαν παρατραπέντων ἡ πλάνη κατάδηλος γένηται τῷ τοῦ ἑνὸς ἀληθινοῦ καὶ φύσει Θεοῦ γνω|ρίσματι, f. 249 τοῖς δὲ τῆς μοναρχίας τὴν λατρείαν κατέχουσιν τὸ τῆς Τριάδος μυστήριον ἐκφανθῇ, καιροῖς ἰδίοις πρὸς τὸ τέλειον ἀναγομένοις τῆς ἐπιγνώσεως. Οὐ γὰρ ἦν
190 ἀσφαλὲς τοῖς εἰς πολυθεΐαν πολλάκις ἐκτρεπομένοις τὸν περὶ τῆς Τριάδος εἰσάγεσθαι λόγον, ἵνα μὴ τῷ τρισσῷ τῶν ὀνομάτων ἐκτραχυνόμενοι καὶ ἐκφύλους οὐσίας τῶν προσώπων ἰδιότητας ὑπολαμβάνοντες οὐδὲν ἧττον πάλιν πρὸς τὸ πολύθεον καταφέροιντο σέβας, ἢ ἀνάρχους καὶ ἀντιθέτους ταύτας νομίζοντες ἢ βαθμούς τινας καὶ ὑπερβάσεις καὶ ὑποβάσεις θεότητος ἀναπλάττοντες.

---

161 v. supra 154–158 172–173 Ex. 31, 18; 32, 15–16; 34, 28 182 cf. Ioh. 1, 9; 1 Ioh. 2, 8 184–185 αὐτοαληθείας cf. Ioh. 14, 6 191–192 ἐκφύλους οὐσίας cf. Cyril. Alex., ex. gr. De sancta trinitate dialogus iii, 465cd (20–22 de Durand) (contra Arianos) 193 ἀνάρχους – ἀντιθέτους cf. Constit. Apost. VI 8, 2, 9–10 (II 316 Metzger) (contra Marcionitas) 194 v. infra 197–198

---

185 τὴν] τῆς cod. ἀσφαλεῖ cod.

195 Καὶ τί θαυμαστόν, εἰ τοῖς πάλαι τοῦτο πρόσαντες ἐδόκει καὶ οὐκ ἐχώρει τούτων ἡ ἀκοὴ τῶν ἀληθῶν τὴν μύησιν – ὅπου γε καὶ μετὰ τὴν τῆς ἀληθείας ἀνακήρυξιν τινὲς τῶν εὐσεβῶν δογμάτων μηδὲν φροντίσαντες, τῆς ἰσοθέου τιμῆς τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα στερῆσαι τετολμήκασι, πρὸς ὁμωνυμίαν θεότητος καταφεύγοντες καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα ἀπαρνούμενοι –, τῷ δὲ τοῦ ἑνὸς 200 προσρήματι τὴν ἀκριβῆ τέως ὁμολογίαν φυλάττοντες, τὸ πολύαρχον καὶ πολύθεον τῆς ἑλληνικῆς θεοπλαστίας ἀποφεύγοιεν;

Διὰ δὴ τοῦτο, τὸ ἄχρονον φῶς καὶ αὐτοφῶς, ἡ ζωὴ τῶν ζώντων καὶ αὐτοζωή, ἡ τῶν ὄντων ὑποστάτις καὶ αὐτοαλήθεια, ἡ ἐνυπόστατος σοφία τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς ὁ Λόγος καὶ Υἱός, ὁ τῆς πατρικῆς οὐσίας χαρακτήρ, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τῆς 205 δόξης τῆς θεϊκῆς, ἀσώματος ὢν τὸ πρόσθεν καὶ ἀπρόσιτος, σωματικὸν περίβλημα φορεῖ, ἵνα εὐπρόσιτος τοῖς σαρκοφόροις γένηται ὡς ὁμοίῳ τῷ ἀνομοίῳ προστρέχουσι, καὶ τῆς ἀληθείας ἀνακαλυφθῇ τὰ διδάγματα.

Καὶ τέως μὲν πρὸς τοὺς τὴν μοναρχίαν σέβοντας, ὡς ἐγγυτέρω τῆς ἀληθοῦς ὄντας δόξης, αὐτοπρόσωπον τὴν διδασκαλίαν ἐφαπλοῖ, Πατέρα μὲν ἑαυτοῦ τὸν 210 κατὰ φύσιν Θεὸν ἐπιδει|κνύς, ἑαυτὸν δὲ γνήσιον Υἱὸν καὶ φυσικὸν γέννημα τοῦ f. 250 τοιούτου Πατρός, καὶ τοῦτο πολυτρόπως πιστούμενος, ἔκ τε τῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ οὐρανόθεν πατρικῆς φωνῆς, „Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε“, καὶ ἐκ τῶν παραδόξων καὶ θαυμαστῶν τερατουργημάτων ὧνπερ ἐπετέλει, μὴ δεήσεώς τινος ὡς πρὸς μείζονα δεόμενος, αὐτοδυνάμῳ τε καὶ 215 παντοδυνάμῳ θελήματι καὶ προστάγματι τὰς θεοσημείας ἐργαζόμενος, εἰ καὶ ταύτας ἀναφέρειν ἐδόκει τῷ Πατρὶ πρὸς ἔμφασιν τῆς φυσικῆς ἰσότητός τε καὶ συγγενείας καὶ τοῦ μὴ δοκεῖν ἀντίθεός τις εἶναι καὶ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀπερρωγώς.

Πάλιν δὲ καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος γνῶσιν τρανοτέραν εἰσήγαγε, φανερῶς τῇ 220 ἰσοτιμίᾳ τῶν ἔργων Θεὸν καὶ αὐτὸ διατρανώσας, οὐκ ἄλλοθεν τὴν ἀρχὴν κεκτημένον ἢ ἐκ τῆς πατρικῆς προβαλλόμενον ὑπάρξεως. „Εἰ γὰρ ἐν Πνεύματι Θεοῦ“ φησὶ „ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια“. „Τῷ δὲ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον“ αὖθις „βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται“, δηλονότι „ἡ βλασφημία, οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι“. Καὶ πάλιν· „Τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς 225 ἐκπορεύεται“. Καὶ τὸ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ ἐνύπαρκτον δηλῶν ἔλεγε· „Πέμψω ὑμῖν ἄλλον Παράκλητον“. Καὶ πάλιν· „Ἐρωτήσω τὸν Πατέρα καὶ ἄλλον Παρά-

198–199 πρὸς – καταφεύγοντες cf. Greg. Naz., Or. 29, 13, 22–26 (204 Gallay) (contra Eunomium) 202 φῶς Ioh. 8, 12 ζωὴ Ioh. 14, 6 ζώντων cf. Mt. 22, 32; Mc. 12, 27; Lc. 20, 38 203 αὐτοαλήθεια v. supra 184 σοφία – Θεοῦ ex. gr. 1 Cor. 1, 24. 30 204–205 ὁ[2] – θεϊκῆς cf. Hebr. 1, 3 212–213 Mt. 17, 5; Mc. 9, 7 cum app. cr.; Lc. 9, 35 cum app. cr. 216 cf. Ioh. 5, 36; 10, 25. 38; 14, 11; 15, 24; Lc. 11, 20 221–222 Mt. 12, 28 222–223 Τῷ – ἀφεθήσεται Lc. 12, 10 223–224 Mt. 12, 31–32; cf. Mc. 3, 29 224–225 Ioh. 15, 26 225–226 Ioh. 15, 26 et 14, 16 226–227 Ioh. 14, 16–17 cum app. cr.

197 τινὲς] sic accent. cod. 202 διαδὴ cod. 214 τὲ cod. 220 αὐτῷ cod.

κλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μένῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας". Καὶ πάλιν· „Ὅτ' ἂν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν".

230 Καὶ τοῦτο σαφῶς ἐκ τοῦ Κυρίου ἀκούσαντές τε καὶ μαθόντες ὅ τε πρωτόβαθμος τῶν ἀποστόλων Πέτρος καὶ ὁ νῦν ἡμῖν εἰς εὐφημίαν προκείμενος Λουκᾶς, ὁ μὲν Ἀνανίαν διελέγχων φησί· „Διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; Οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ Θεῷ", καὶ παρακατιών, „Τί ὅτι συνεφω|νήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον;" Ὁ δὲ f. 251
235 θαυμάσιος Λουκᾶς τὰ περὶ τὸν Κανδάκην εὐνοῦχον διηγούμενος, οὑτωσὶ σαφῶς ἐν ταῖς Πράξεσι διαγορεύει· „Εἶπε δὲ τὸ Πνεῦμα" τὸ ἅγιον „τῷ Φιλίππῳ· Πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἅρματι τούτῳ". Καὶ πάλιν ἐν ἑτέροις· „Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ καὶ νηστευόντων, εἶπε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ τὸν Παῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς". Καὶ
240 πάλιν· „Οὗτοι μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος".

Δέδεικται τοίνυν σαφῶς ἡ ἐνυπόστατος αὐτοῦ ὕπαρξις καὶ τὸ ἰδιάζον τοῦ χαρακτῆρος καὶ τὸ αὐτοκέλευστον τῆς δυνάμεως καὶ τὸ ἰσότιμον τῆς φύσεως. Ταύτης τοίνυν τῆς τρανεστάτης γνώσεως διδάσκαλος ἡμῖν γέγονεν αὐτὸς μόνος ὁ Κύριος. Εἰ γὰρ καὶ καθαραῖς ἐννοίαις τὴν περὶ τῆς Τριάδος ἔλλαμψιν ἐδέξαντο
245 προφῆται, Λόγον Θεοῦ καὶ Πνεῦμα διαγορεύοντες, ὡς „Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν", καὶ „Ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς", καὶ „Τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον μὴ ἀντανέλῃς ἀφ' ἡμῶν", καὶ „Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με", καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἀλλ' οὔπω τρανὴν τὴν τούτων ἰδιοϋπόστατον
250 ὕπαρξιν εἰσηγήσαντο, διὸ καὶ πολλοῖς ἀνυποστάτων ὀνομάτων φαντασία λελόγιστο. Μόνῳ γὰρ τῷ ἀπαραγράπτῳ διδασκάλῳ τοῦτο ἀποκεκλήρωτο, τὸ τὴν γνῶσιν τῶν τοιούτων δι' ἑαυτοῦ ἐμφανίσαι καὶ τὴν ἀληθῆ τῆς θεότητος λατρείαν καὶ προσκύνησιν τοῖς πιστοῖς χαρίσασθαι. Διὰ τοῦτο καὶ ἀναφωνῶν πρὸς τὸν Πατέρα ἔλεγε· „Πάτερ, δόξασόν σου τὸν Υἱόν, ἵνα καὶ ὁ Υἱός σου δοξάσῃ σε".
255 Καὶ πάλιν· „Ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς". Καὶ πάλιν· „Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις". Οὐ γὰρ δὴ καθὸ Θεὸς ἐλέγετο, τοῖς ἀνθρώποις ἐφα-

---

228–229 Ioh. 16, 13 cum app. cr. 232–233 Διὰ – ἅγιον; Act. 5, 3 233 Act. 5, 4 234 Act. 5, 9 cum app. cr. 235 Act. 8, 26–40 236–237 Act. 8, 29 237–239 Act. 13, 2 (ubi τὸν Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον) 240 Act. 13, 4 cum app. cr. 245–247 Ps. 32, 6 247 Ps. 106, 20 247–248 Ps. 50, 13 (ubi ἀπ' ἐμοῦ) 248–249 Is. 61, 1; Lc. 4, 18 250–251 πολλοῖς – λελόγιστο cf. Greg. Naz., Or. 6, 22, 14–17 (176 Calvet-Sebasti) (contra Sabellium); v. etiam Lampe, Patristic Lexicon, s.v. ἀνυπόστατος B3b 254 Ioh. 17, 1 cum app. cr. 255 Ioh. 17, 4 255–256 Ioh. 17, 6

---

238 ἀφορήσατε cod.

νέρωσεν ἑαυτόν – ἦν γὰρ καὶ αὕτη καὶ πρὸ τούτου τῆς κλήσεως ἡ γνῶσις –, ἀλλ' ὅτι | ὃ ἦν οὐκ ἐγινώσκετο, δηλονότι Πατήρ. f. 252

Αἰτεῖ τοίνυν καὶ αὐτὸς ὡς φυσικὸς Υἱὸς τοῖς ἀνθρώποις γνωσθῆναι, ἵνα τῆς
260 ἰσοτιμίας γνωσθείσης τῆς φύσεως, μία καὶ ἡ αὐτὴ προσκύνησις ἀδιστάκτῳ γνώμῃ καὶ βεβαίᾳ καρδίᾳ διὰ τῆς ἐν Πνεύματι λατρείας παρὰ πάντων προσφέρηται. Οὕτω μὲν οὖν πρὸς τοὺς οἰκείως τῇ μοναρχίᾳ διακειμένους ἡ τῆς ἀληθείας πηγὴ καὶ ἄβυσσος τῆς σοφίας, τῆς θεοσεβείας τὴν διδασκαλίαν εἰσηγήσατο· πρὸς δὲ τοὺς πόρρω ταύτης ἀποκλίνοντας καὶ δαιμονικαῖς ἀπάταις ὑπαγομένους οὐκ
265 αὐτοπρόσωπον μὲν τὴν διδαχὴν ἐμποδίζει, τῇ δὲ τῶν αὐτῷ μαθητευσάντων πρὸς αὐτοὺς ἀποστολῇ πρὸς τὴν ἀληθῆ θεογνωσίαν ἐπανάγειν εὐδοκεῖ.

Διὰ τοῦτο χορὸς μαρτύρων ἐκλέγεται, οὐκ ἐν δώδεκα μόνοις τὴν περιγραφὴν συγκλείων, ἀλλὰ καὶ ἐν ἀλλήλοις ἑβδομήκοντα τὸ ἐπίσημον παραδεικνύων, ἵνα πρὸς τὸ πλῆθος τῶν ἐθνῶν πολυπληθὴς καὶ ὁ διδασκαλικὸς ἀριθμὸς γνωρίζοιτο
270 καὶ μὴ ἀποκναίειν ἔχοιεν οἱ ὀλιγοστοὶ τῷ ἀριθμῷ τοῖς ἀμετρήτοις ἔθνεσιν ἀντιπαραβαλλόμενοι· καὶ τοῦτο καὶ αὐτὸς παραδηλῶν ὁ Χριστός, „Ὁ μὲν θερισμὸς“ ἔλεγεν „πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι“, καὶ τὰ ἑξῆς.

Ταύτης οὖν τῆς τιμίας καὶ θαυμαστῆς ἐκλογῆς μέρος γίνεται καὶ Λουκᾶς ὁ περίοπτος, αὐτὸν ἐκλεξαμένου τοῦ τὰ κρύφια τῶν καρδιῶν γινώσκοντος καὶ
275 προορωμένου τὸ αὐτοῦ καθαρόν τε καὶ εἰλικρινὲς καὶ πρὸς τὸ κήρυγμα περισπούδαστόν τε καὶ περιδέξιον. Ὃς δεξιότητι φύσεως ἀναλαμβάνει τὸν λόγον καὶ συγχειροτονεῖται Παύλῳ καὶ συγκοινωνεῖ τῆς ἀποδημίας καὶ συναγωνίζεται τούτῳ καὶ τὸ ζέον τῆς προθυμίας ἐνδείκνυται καὶ πολλοῖς αἴτιος καθίσταται σωτηρίας, λόγῳ μὲν εὐσταθεῖ καὶ ῥοιζηδὸν χεομένῳ τὴν τῆς πλάνης ἀνακαλύπτων
280 περιπέτειαν, ἔργῳ δὲ θαυμασίων, τὴν βεβαίωσιν τῆς θείας γνώσεως | ἐπιδεικνύμενος. Εὐαγγελικὴν δὲ συγγραψάμενος ἱστορίαν, ἐν ταύτῃ τὸ κλέος ἔσχε μέγα καὶ τοῖς πρώτοις συντέτακται καὶ τοῖς μείζοσι συγκατείλεκται. f. 253

Μέχρι μὲν οὖν ὁ παμμέγιστος Παῦλος τῷ βίῳ περιῆν καὶ τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ κινδύνους ἀνέτλα, σύμπονος οὗτος καὶ συμμερίτης τῶν ἀναγράπτων πόνων καὶ
285 τοῦ κηρύγματος ἦν. Ἐπειδὴ δὲ ὁ μέγιστος Παῦλος τὸν εὐκλεᾶ δρόμον τελέσας, πρὸς Θεὸν μαρτυρικῶς ἐξελήλυθε, τηνικάδε Λουκᾶς τάς τε Γαλλίας καὶ αὖθις τὴν Ἀντιόχου καὶ λοιπὰς γειτνιαζούσας χώρας τε καὶ πόλεις περιελθὼν καὶ στηρίξας ἐν τῇ πίστει, τὸν ἐπίλοιπον ἐπεβίω χρόνον ἐν ἀταράχῳ γαλήνῃ, καὶ οὕτως εἰς βαθὺ γῆρας ἐληλακώς – μέχρι γάρ που τῶν ὀγδοηκοντατεσσάρων ἐτῶν
290 φασι τὴν ζωὴν παρατεῖναι –, πρὸς τὸν ἴδιον ἀπῆρε διδάσκαλον, ταῖς ἀποστολικαῖς χορείαις συσκηνούμενος καὶ ταῖς τῶν εὐαγγελιστῶν ὑπεροχαῖς συναριθμούμενος.

---

262 cf. Ioh. 14, 6 265–266 Mt. 28, 19 268 Lc. 10, 1 271–272 Lc. 10, 2; Mt. 9, 37
274 τοῦ – γινώσκοντος Ps. 43, 22 277 cf. Coloss. 4, 14; 2 Tim. 4, 11; Philem. 24

---

268 an ἄλλοις legendum? Cf. Lc. 10,1 ἑτέρους 269 πολυπλήθης cod. 270 ἀμετρίτοις cod.
280 ἔργον cod. 290 φασὶ cod.

Τίσιν οὖν τῶν πάλαι συγκρινόμενος, οὐχὶ τὴν ὑπερβάλλουσαν ψῆφον ἀπενεγκάμενος εὑρεθήσεται; Ἐγὼ μὲν οὐκ οἶμαί τινα ἐφευρεῖν ἰσοστάσιον. Ἄλλον
295 μὲν γὰρ ἄλλον ἢ ἴσον ἢ ὑπερβάλλοντα κατὰ τὴν ἀρετὴν τάχα ἂν οὐ χαλεπόν τινα καταμαθεῖν, ἀποστόλου δὲ ἑνὸς πάντες ἐλάττους. Κἂν γὰρ θεοπτίαν εἴπῃς τὸν Μωσέα προβαλλόμενος, θεόπτας καὶ τούτους εὑρὼν καὶ οὐκ ἐν ἀκαρεῖ τῆς ὥρας, ἐν ἐπιτάσει δὲ πλείστων ἡμερῶν, τὸ μεῖζον τούτοις προσμαρτυρήσεις. Κἂν τὴν εἰς τὸν ἀπόρρητον ἐκεῖνον γνόφον παρείσδυσιν, κἂν τὴν δειμαίνουσαν ἀστραπὴν
300 καὶ τὴν ἀπρόσιτον λαμπηδόνα, ἀντιθεὶς τὴν κατὰ πρόσωπον ὁμιλίαν καὶ συνεστίασιν τὸ κρεῖττον τούτοις ἀποκληρώσεις. Κἂν τὴν τῆς Τριάδος δεξίωσιν Ἁβραάμ, τὸ μέγιστον αὔχημα, καὶ τούτους εὑρήσεις διὰ τῆς τοῦ Υἱοῦ παραδοχῆς συνεφελκύσαντας τὴν δόξαν τοῦ Πατρὸς καὶ μετό|χους γενομένους τοῦ ἁγίου f. 254 Πνεύματος. Κἂν ἀρετῆς ὑπεροχῇ, κεκτημένους εὑρήσεις καὶ τόσῳ μᾶλλον, ὅσῳ
305 τῇ οὐσιώδει ἀρετῇ μαθητευθῆναι τούτοις ἐξεγένετο.

Ἄλλως τε καὶ τοῖς σκιώδεσιν οἱ πρότερον ὁμιλοῦντες καὶ τῆς ἀληθείας πόρρω καθιστάμενοι, πόθεν τὸ τέλειον εἶχον; Οὗτοι δὲ τῆς ὑψηλῆς νομοθεσίας δεξάμενοι τὴν ἀκρίβειαν, ἀσφαλεῖς ἐργάται τῶν θεσπισθέντων γεγόνασι. Τεκμήριον δὲ τοῦ λόγου Ἰωάννης, τὸ μείζων εἶναι τῶν προφητῶν ὑπὸ τοῦ σωτῆρος μαρτυρούμενος.
310 Εἰ δὲ μείζοσιν ἀγῶσι καὶ δυνάμεσιν ἤπερ Ἰωάννης οὗτοι κεκόσμηνται, πῶς οὐκ ἀσύγκριτον τὴν ὑπεροχὴν τοῖς προλαβοῦσιν εἰκότως ἀπολήψοιντο;

Οὕτως δείκνυται καὶ ὁ νῦν εὐφημούμενος τοῖς μὲν λοιποῖς ἀποστόλοις τὸ ἴσον ἀποφερόμενος – οὐδεμία γὰρ τούτοις πρὸς ἀλλήλους σύγκρισις διά τε τὸ θατέρου θάτερον οἰκειοῦσθαι καὶ διὰ τὴν τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος ἐξ ἴσου μετάληψιν,
315 ἔτι δὲ καὶ τὸ ἀνελλιπὲς τῆς τῶν ἀρετῶν τελειότητος –, τῶν δὲ πάλιν πολὺ τὸ ὑπερανεστηκὸς ἐπιδεικνύμενος.

Τί οὖν τοῦτον καλέσαντες, ἐπάξιον αὐτῷ προσηγορίαν ἐπενέγκοιμεν; Οὐρανὸν προσαγορεύσομεν; Οὐ ψευσόμεθα, ἔχοντες συνήγορον καὶ τὸν προφήτην Δαυῒδ λέγοντα· „Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ“, καὶ „Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν
320 ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτοῦ καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτοῦ“. Εἰ γὰρ καί τισι δοκεῖ πρὸς τὸ πρόχειρον ἀφορῶσι, τὸ εὐάρμοστον καὶ εὔτακτον τοῦ ἀψύχου κόσμου τὸν προφήτην αἰνίττεσθαι, καθάπερ στόματι τὴν ὄψιν προβαλλόμενον εἰς τὴν τοῦ Ποιητοῦ κατανόησιν, ἀλλὰ πολλῷ κρεῖττον ἐννοεῖν δεῖ ὅτι πνευματικῇ ὁράσει οὐ τὴν τῶν ὄντων ἐπίσκεψιν ὁ προφήτης, ἀλλὰ τὴν
325 τῶν μελλόντων κατανόησιν προανεφώνει καὶ προανεκήρυττεν, εἴ|περ αὐτῷ τὸ f. 255 τῆς προφητείας ὡς προφητείας ἀξίωμα διεδείκνυτο.

296–297 Ex. 33, 23 298–299 Ex. 20, 21 299–300 Ex. 19, 16. 18 301–302 Gen. 18 309 Mt. 11, 11; Lc. 7, 28 319 Ps. 18, 2 319–320 Ps. 18, 5 321–325 cf. Greg. Nyss., Contra Eunomium II 224 (I 290, 25–291, 8 Jaeger); Athanas. Alex., Expos. in Ps., PG 27, 124B

294 οἶμαι τινὰ cod. 295 χαλεπὸν τινὰ cod. 297 προβαλόμενος cod. ἀκαρεὶ cod. 309 μεῖζον cod. 322 κόσμου] conieci, ἀν(θρώπ)ου cod. 323 προβαλλόμενος cod.

Ἥλιον προσείποιμεν; Ἀληθεύσομεν· τῷ γὰρ ἡλίῳ τῆς δικαιοσύνης προσπελάσας καὶ τῆς ἀκτίστου φωταυγείας τὸ σέλας δεξάμενος, καθάπερ ἥλιος καὶ αὐτὸς τὰς ἀκτῖνας ἅπασιν ἐφήπλωσε τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας καὶ ἀπὸ περάτων
330 ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης τῆς εὐαγγελικῆς αὐτοῦ συγγραφῆς ἡ ἀνάρρησις κηρύττεται.

Βροντὴν ὀνομάσομεν; Οὐκ ἀπεικότως εἴπομεν· καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὡς υἱὸς βροντῆς ἐβρόντησε τῷ κόσμῳ τὰ οὐράνια μυσταγωγήματα κατὰ τὸν εἰπόντα προφήτην· „Φωνὴ τῆς βροντῆς σου ἐν τῷ τροχῷ".

335 Ἀστραπὴν εἴποιμεν; Αὐτόθεν ἡ ἀπόδειξις· „Ἔφαναν" γὰρ „αἱ ἀστραπαὶ" αὐτοῦ „τῇ οἰκουμένῃ".

Ἀλλὰ νεφέλην; Καὶ γὰρ τοὺς τῆς ἀγνοίας τῷ φλογμῷ κατατηκομένους ἐπισκιάσας, τὸν ὄμβρον τῆς πίστεως ἐπ᾽ αὐτοὺς ἐξέχεε καὶ ἀνάκτησιν ἐδωρήσατο θείαν.

340 Καὶ κιβωτὸν ἔνδον ἔχουσαν τὸ μάννα κατονομάσομεν; Οὐ διαμαρτησόμεθα τῆς προσηγορίας· τί γὰρ ἡ ἄψυχος μέγα ἔφερε κιβωτός, ἢ προτύπωσις ἐδείκνυτο τῶν ἀληθῶν; Οὗτοι γὰρ ἀληθιναὶ καὶ ἔμψυχοι κιβωτοί, οἵτινες τὸ ἀληθινὸν καὶ ἅγιον μάννα, τοῦτ᾽ ἔστι τὴν οὐράνιον καὶ ἀδαπάνητον τροφήν, ἐν ταῖς ἑαυτῶν περιέφερον ψυχαῖς, κεχρυσωμέναις τῇ θείᾳ καὶ φωτιστικῇ λαμπηδόνι τοῦ Πνεύ-
345 ματος.

Κρατῆρα; Καὶ γὰρ τῆς ἐνθέου σοφίας τὰ νάματα κεράννυσι τοῖς πιστοῖς, ἀπολυτρούμενος τῆς διαβολικῆς τῶν ἁμαρτημάτων μέθης.

Ἄρχοντα; Δαυῒδ προανεφώνει· „Καταστήσεις αὐτοὺς ἄρχοντας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν".

350 Θησαυρόν; Καὶ τίς ἡμῖν τοιοῦτον πλοῦτον ἀναφαίρετον καταλέλοιπεν, ὡς οὗτος τὴν εὐαγγελικὴν αὐτοῦ συγγραφήν;

Ἵππον; „Ἐπεβίβασας εἰς θάλασ|σαν τοὺς ἵππους σου", προφήτης ἄλλος προανεκήρυττεν. Καὶ πάλιν ὁ αὐτός· „Ὅτι ἐπιβήσῃ ἐπὶ τοὺς ἵππους σου, καὶ ἡ ἱππασία σου σωτηρία". f. 256

355 Ἅρμα; „Τὸ ἅρμα τοῦ Θεοῦ μυριοπλάσιον, χιλιάδες εὐθηνούντων".

Ποταμόν; „Ἐπῆραν οἱ ποταμοὶ φωνὰς αὐτῶν"· καὶ γὰρ ὡς πηγῆς ζωηρρύτου προχεόμενοι, τὰς ὑποδεξαμένας ψυχὰς τὸν σπόρον τῆς πίστεως καταρδεύοντες, βλαστηφορεῖν παρέσχον τῶν ἀρετῶν τὴν εὐκαρπίαν.

Στῦλον; Καὶ γὰρ τῆς σοφίας ὁ οἶκος, εἴτουν ἡ ἐκκλησία, ὑπ᾽ αὐτῶν κατέχεταί
360 τε καὶ διαβαστάζεται.

---

327 Mal. 3, 20 330 ἕως – οἰκουμένης Ps. 71, 8 332–333 cf. Mc. 3, 17 334 Ps. 76, 19 335–336 ibid. 337–338 νεφέλην ... ἐπισκιάσας cf. Ex. 40, 35; Mt. 17, 5; Mc. 9, 7; Lc. 9, 34 νεφέλην ... ὄμβρον cf. Lc. 12, 54 340 Hebr. 9, 4; Ex. 16, 33 342–343 cf. Ioh. 6, 31. 49–50 344 κεχρυσωμέναις cf. ibid. 346 Prov. 9, 2 348–349 Ps. 44, 17 350 cf. ex. gr. Mt. 6, 20; 13, 44; Lc. 12, 33 352 Hab. 3, 15 353–354 Hab. 3, 8 355 Ps. 67, 18 356 Ps. 92, 3 357 cf. Mt. 13, 3. 8; Mc. 4, 3. 8; Lc. 8, 5. 8 359 Prov. 9, 1

Σάλπιγγα θεόφθογγον; Καὶ γὰρ τῇ εὐσήμῳ καὶ πολυήχῳ φωνῇ πανταχοῦ διέδραμε καταγγέλλων τὸ σωτήριον κήρυγμα.

Θεός; „Ἐγὼ εἶπα θεοί ἐστε" καὶ Ὑμᾶς οὐ λέγω φίλους, ἀλλὰ ἀδελφούς.

Ἀλλὰ τί μοι κατὰ μέρος ἐκλέγειν τὰς λέξεις καὶ τῷ μήκει τὰς τῶν ἀκουόντων
365 ἀηδίζειν ψυχάς;

Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πολλοῖς καὶ διαφόροις ὀνόμασι τοῦτον καλοῦμεν, πρὸς τὴν ποικιλίαν τῶν ὀνομάτων καὶ τὴν τοῦ πράγματος ἰσόρροπον ἔμφασιν ἐν ἑνὶ ὑποκειμένῳ τὴν ἁρμόζουσαν καὶ κατάλληλον ὀνομασίαν τῇ πολυωνυμίᾳ προσάπτοντες – θύραν καὶ βακτηρίαν καὶ σταγόνα
370 καὶ μαργαρίτην καὶ ἄρτον καὶ ποιμένα καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύομεν –, οὕτως ἔστιν ἰδεῖν καὶ ἐπὶ τῶν προκειμένων· πρὸς γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἐργασίαν δέδωκε καὶ αὐτὸς τοῖς μαθηταῖς τὴν ὀνομασίαν ἐπιφέρεσθαι.

Δένδρον ζωῆς ὁ Χριστὸς εἴρηται, ἀλλ' οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις καὶ τοῦτον δένδρον ζωῆς καλῶν, ἐκ τῆς εὐαγγελικῆς μυήσεως τὸν καρπὸν προβαλλόμενον.

375 Πύλη σωτηρίας Χριστὸς κέκληται· δι' αὐτοῦ γὰρ ἡμῖν ὁ οὐράνιος χῶρος τὰς πύλας ἀναπετάννυσιν. Ἀλλὰ καὶ οὗτος ἁρμόζουσαν δέξαιτο τὴν προσηγορίαν ταύτην, πύλη σωτηρίας ὀνομαζόμενος· διὰ γὰρ τῆς αὐτοῦ | διδασκαλίας τὴν πρὸς σωτηρίαν ἄγουσαν πύλην ἀναπεπταμένην εὑρίσκομεν. f. 257

Μύρον Χριστὸς κατωνόμασται· „Μύρον" γάρ φησι „ἐκκενωθὲν ὄνομά σοι",
380 τὴν οἰκουμένην εὐωδιάζον ἀτμοῖς τῆς θεότητος. Ἀλλὰ καὶ οὗτος μύρον προσηκόντως λεχθήσεται, ὡς εὐωδία τοῦ Πνεύματος ὑπάρχων καὶ τὴν ὀσμὴν διαπνέων τῆς τῶν θαυμάτων χάριτος.

Ἄμπελον ἑαυτὸν ὁ Χριστὸς προσωνόμασεν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐξαρτήσεως τὴν συμφυΐαν δεικνύς, κλήματα τούτους ἀπεφήνατο.

385 Γεωργὸν τὸν Πατέρα τὸν ἴδιον ἐκάλεσεν, ἀλλὰ καὶ τούτοις τὴν προσωνυμίαν ταύτην ἐχαρίσατο· τῇ γὰρ τῶν πόνων αὐτῶν γεωργίᾳ τὰς κεχερσωμένας τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς κατανεώσαντες, τῆς θεογνωσίας τὸν σπόρον ἐγκατέθεντο.

Τολμήσει δὲ ἄρα προϊὼν ὁ λόγος καὶ τοῖς ἀΰλοις καὶ ἀσωμάτοις τοῦτον εἰκότως προσαρμόσαι.

390 Χερουβὶμ γὰρ εἰ καλέσομεν, τὴν ἐκ πλήθους γνώσεως τούτῳ προσάπτοντες προσηγορίαν, οὐκ ἀποτευξόμεθα τῆς μιμήσεως· τῷ γὰρ πλήθει καὶ αὐτὸς τῆς πνευματικῆς ἐπιστήμης ἐκ τῆς μωραινούσης ἑλληνικῆς σοφίας πολλοὺς ἀπαλλάξας, τὴν θείαν καὶ μυστικὴν γνῶσιν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς ἐνεφύτευσε.

---

361 1 Cor. 14, 8–9  363 Ps. 81, 6; Ioh. 10, 34  cf. Ioh. 15, 15; etiam Mt. 12, 49–50; Mc. 3, 34–35; Lc. 8, 21 etc.  369 θύραν Ioh. 10, 1–2. 7. 9  βακτηρίαν Ps. 22, 4; Ier. 1, 11 σταγόνα Ps. 71, 6  370 μαργαρίτην Mt. 13, 46  ἄρτον Ioh. 6, 32–35. 48–51  ποιμένα Ioh. 10, 11. 14–16  373–374 Prov. 11, 30  375 cf. Mt. 7, 13–14; Lc. 13, 24 cum app. cr. 375–376 cf. Ps. 23, 7. 9  379 Cant. 1, 3 cum app. cr.  383–384 Ioh. 15, 5  385 Ioh. 15, 1  385–386 cf. Mt. 21, 41; Mc. 12, 9; Lc. 20, 16  390. 394. 399 v. Ps.-Dion. Areop., De coel. hier. VI 2 (26, 13–21 Heil–Ritter)  390 ibid., VII 1 (27, 8 Heil–Ritter)

Σεραφὶμ τὴν πρηστήριον δύναμιν ἐν τούτῳ μεταφέροιμεν; Πρόδηλος ἡ
395 ἀλήθεια· τῷ γὰρ πυρὶ τῆς ἀΰλου θεότητος ἀναχαλκευθεὶς τὴν διάνοιαν, καὶ τῇ μεθέξει χρηματίσας ὅλος ἠνθρακωμένος – „Ἄνθρακες“ γάρ φησι ὁ ψάλλων „ἀνήφθησαν ἀπ᾽ αὐτοῦ“ –, πᾶσαν εὐκατάπρηστον ὕλην ἀθεΐας καὶ κακίας εἰς τέλος ἀπετέφρωσαν.

Θρόνον καλέσομεν; Τί δὲ παρίστησιν ἡμῖν ἡ τοῦ θρόνου προσηγορία ἢ πάν-
400 τως τὴν μόνιμον ἀνάπαυσιν τοῦ θείου {παναγιότητα}; Ὁ δὲ οὐ τοιοῦτος; Ποῦ γὰρ ἐν γηγενέσιν ἐπαναπεπαυμένον οὕτως ἐφευρήσομεν τὸ θεῖον ὡς ἐν τοῖς ἀποστόλοις;

Καὶ τί ἔτι λέγω; Φίλος κέκληται Χριστοῦ· „Ὑμεῖς“ γάρ | φησι „φίλοι μου ἐστέ“. f. 258

405 Υἱός· „Ἀντὶ τῶν πατέρων σου ἐγενήθησαν οἱ υἱοί σου“.

Ἀδελφός· „Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου“.

Μήτηρ, πατήρ· „Τίς“ γάρ „ἐστι μήτηρ καὶ“ πατήρ „μου“, ἀλλ᾽ ἢ πᾶς ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, τῇ τῆς ἀρετῆς ἀναβάσει τὴν φιλοτιμίαν τῶν καλλίστων ἐρανιζόμενος.

410 Τίνα τοίνυν ἐπάξιον ὕμνον τῷ πολυϋμνήτῳ ἀποστόλῳ τε καὶ εὐαγγελιστῇ προσενέγκωμεν; Τίνι φιλοφροσύνῃ τοῦτον δεξιωσόμεθα; Ποίοις ἄνθεσι ἐγκωμίων τοῦτον στεφανώσομεν; Ποίαις εὐφημίαις τοῦτον καταγεραίρομεν; Ὄντως ἀτονεῖ βρότειος νοῦς, τὴν ὑπερκειμένην ὁρῶν τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων μεγαλειότητα.

415 Ὡς μακαρία ὄντως ἡ Κωνσταντινούπολις, ἡ τὸ σὸν πανίερον καὶ τίμιον λείψανον κατέχειν εὐμοιρήσασα.

Μακάριος δὲ καὶ αὐτὸς Κωνσταντῖνος, ὁ πρὸς τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ μεγίστοις κατορθώμασι καὶ τοῦτο προσθείς, τὸ μετενεγκεῖν ἐν ταύτῃ τῇ λαμπρᾷ καὶ μεγίστῃ πόλει τὰ σά τε καὶ τῶν ἀοιδίμων Ἀνδρέου τε καὶ Τιμοθέου παναγιώτατα λείψανα
420 καὶ μέγιστον ἀνάθημα παρασχεῖν εἰς ἀσφάλειάν τε καὶ φυλακὴν αὐτῆς καὶ συντήρησιν.

Ὡς μακάριος δὲ καὶ οὗτος ὁ ναὸς καὶ ὄντως ὑμῶν ἐπάξιος, ὁ τὴν τριαδικὴν ὑμῶν συνέλευσιν ὑποδεξάμενος, ἐν ᾧ τῶν θαυμάτων τὰς ἀκτῖνας τοῖς προσιοῦσιν ἐπανατέλλοντες καὶ τὰ μύρα τῆς ὑμῶν προχέοντες χάριτος, σωτηρίαν ἀκήρατον
425 παρέχετε.

---

394 ibid., VII 1 (27, 6–7. 18 Heil–Ritter) 396–397 Ps. 17, 9 399–400 Ps.-Dion. Areop., De coel. hier. VII 1 (28, 11–12 Heil–Ritter) 403–404 Ioh. 15, 14 405 Ps. 44, 17 406 Hebr. 2, 12; cf. Ps. 21, 23 407–408 Mt. 12, 48. 50; Mc. 3, 33. 35 (Lc. 8, 21) (ubi μήτηρ καὶ ἀδελφοί) 408 τὸ – με Ioh. 4, 34; 5, 30; 6, 38–39

---

394 πριστήριον cod. 400 παναγιότητα] delevi 404 ἐστέ] sic accent. cod. 410 τὲ cod. 417 recte Κωνστάντιος

Ἀλλ᾽ εἰ καὶ τὸν ὕμνον ἐπάξιον προσάγειν ἀδυνατοῦμεν, τῆς γε πρὸς σὲ δεήσεως καὶ ἱκεσίας, ὦ μύστα τῶν ἀπορρήτων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνεκφράστων μυστηρίων, οὐκ ἀπορήσομεν. Ἱκετεύωμεν τοίνυν.

Ὡς κυβερνήτης ἐμπειρότατος διάσωσον ἡμᾶς ἐκ τρικυμίας καὶ ζάλης τῶν
430 βιωτικῶν περιστάσεων.

Ὡς λιμὴν πανεύδιος εἰσάγαγε ἡμᾶς εἰς ὅρμον σωτήριον, ἐν ᾧ τοῖς γενομένοις ἀσφα|λὴς συντήρησις πέλεις καὶ φόβου παντὸς ἀλλοτρίωσις. f. 259

Ὡς χειραγωγὸς πανένθεος κατεύθυνον ἡμᾶς πρὸς κατοικίαν τὴν οὐράνιον, ἀνακουφίζων καὶ ὑπερτέρους ποιῶν τῶν σκανδάλων τοῦ πονηροῦ, ὑφ᾽ ὧν
435 ἁλισκόμεθα τῇ ῥαθυμίᾳ κρατούμενοι καὶ κατάβρωμα γινόμεθα τῆς τούτου πανουργίας καὶ δολιότητος.

Ὡς ὁδηγὸς σωτήριος ὁδήγησον ἡμᾶς πρὸς ζωὴν τὴν αἰώνιον, δι᾽ ἣν καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γέγονε καὶ παθῶν ἐν μετοχῇ καθωράθη καὶ θανάτου πεῖραν ἔλαβεν, ἵνα ταύτην παράσχῃ τοῖς ἀδιστάκτῳ γνώμῃ τούτῳ προστρέχουσιν.

440 Ὡς φύλαξ στερρότατος φύλαξον ἡμᾶς ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς σῆς χάριτος, λυτρούμενος ἐκ πάσης βλάβης ἐναντίας καὶ κακώσεως.

Ὡς φωταγωγὸς ἀειλαμπέστατος λάμπρυνον τὰς ἡμῶν καρδίας τῇ αἴγλῃ τῶν σῶν θαυμασίων καὶ ἀπέλασον τὴν ὁμίχλην καὶ τὸν ζόφον τῶν παραπτώσεων.

Ὡς ποιμὴν ἱερώτατος ποίμανον ἡμᾶς ἐν τῇ ζωηφόρῳ πόᾳ τῶν δεσποτικῶν
445 προστάξεων καὶ εἰσέλασον ἡμᾶς εἰς τὴν μάνδραν τῆς θεϊκῆς ἀγαθότητος.

Ὡς ἰατρὸς δοκιμώτατος θεράπευσον ἡμῶν τὰ πάθη καὶ τὰ ἀρρωστήματα, πᾶσαν σηπεδόνα καὶ λύμην ἀποδιώκων καὶ παρέχων εὐεξίαν τὴν εἴτε νοητὴν καὶ ψυχὰς ἀποκαθαίρουσαν εἴτε καὶ αἰσθητὴν καὶ τὴν ἐνέργειαν τοῖς σώμασιν ἐμφαίνουσαν.

450 Ὡς διδάσκαλος βέλτιστος στήριξον ἡμᾶς πρὸς γνῶσιν ἄπταιστον τῆς ἀληθείας, ἵνα μὴ τῇ τῶν καλῶν καὶ προσηκόντων ἀγνωσίᾳ διαμαρτάνοιμεν πρὸς τὴν τῶν ὀφειλόντων κατανόησιν.

Ὡς εὐαγγελιστὴς ἱερώτατος διάνοιξον ἡμῶν τὰ ὦτα τῆς καρδίας πρὸς ἐνήχησιν τῶν σῶν ἁγιωτάτων λόγων, δι᾽ ὧν τὰ εὐαγγέλια κομιούμεθα τῆς αἰωνίου
455 βασιλείας.

Ὄρεξον χεῖρα τοῖς κειμένοις, | ἐπίκουρος γενοῦ τοῖς καταπονουμένοις, ἀντιλήπτωρ φάνηθι τοῖς κινδυνεύουσιν, ὑπερασπίζου τοῖς ἐν ἀνάγκαις, τῶν πονηρῶν πνευμάτων τὰς καταιγίδας διάλυσον τῇ αὔρᾳ τῆς δυνατωτάτης ἰσχύος. f. 260

460 Τοὺς ἐν ἁμαρτίαις κατεχομένους καὶ ἔτι τῷ δελέατι τούτων ὑποσυρομένους, τῇ σῇ κραταιοτάτῃ πρεσβείᾳ ἐπιγνώμονας τῆς οἰκείας ἐλαττώσεως ἀνάδειξον καὶ πρὸς ἐπιστροφὴν μεταποίησον.

---

446 v. supra 25

---

428 ἱκετεύομεν cod.

Τοῖς ἐν μετανοίᾳ καὶ δάκρυσι τὴν τῶν οἰκείων σφαλμάτων ἐπιζητοῦσι συγχώρησιν καὶ σὲ προβαλλομένοις μεσίτην πρὸς εὔσπλαγχνον Κύριον ταχεῖαν
465 παράσχου τὴν ἀπολύτρωσιν.

Τοῖς ἐν πολιτείᾳ ἐναρέτῳ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν διανύουσι συμμαχίαν δίδου σωτήριον.

Ἔκτεινον τὰς σὰς ἁγιωτάτας χεῖρας ὑπὲρ ποίμνης, ἣν πολλοῖς συνεστήσω πόνοις, ἣν πολλαῖς διδασκαλίαις ἐμνηστεύσω τῷ δεσπότῃ, ἣν τῷ βρώματι τοῦ
470 ζωτικοῦ ἄρτου διέθρεψας, καὶ ἣν τῷ πόματι τοῦ σωτηρίου αἵματος ἐπότισας.

Δεήθητι ὑπὲρ λαοῦ τοῦ πίστει θερμῇ καὶ πόθῳ πρὸς σὲ καταφεύγοντος. Πρόστηθι τῆς πόλεως ταύτης τῆς σοὶ ἀνακειμένης καὶ τὸ σὸν κληρωσαμένης εὐκλεῶς τίμιον λείψανον. Διάσωσον ταύτην ἀπήμονα πάσης ἀλλοφύλου καὶ βαρβαρικῆς κακονοίας. Ἐξελοῦ ταύτην ὀργῆς θεηλάτου καὶ κακώσεως. Στερέω-
475 σον τὸ βασίλειον κράτος καὶ ἀνεπερέαστον διαφύλαξον. Συντήρησον βασιλεῖς τοὺς ἐν ὀρθοδόξῳ φρονήματι τὴν σὴν ἀσπαζομένους εἰκόνα καὶ ψυχῆς ἀγαλλιάσει τὴν σὴν τιμῶντας πανήγυριν.

Ἔχεις πρὸς Θεὸν ἀπαραίτητον παρρησίαν, καὶ οὐκ ἀμφιβάλλομεν, ἔχεις δύναμιν ἀνυπέρβλητον, ἔχεις ἰσχὺν ἀκαταμάχητον ὡς μαθητὴς τοῦ σωτῆρος, ὡς
480 ἀπόστολος ἱερός, ὡς κῆρυξ παγκόσμιος, ὡς εὐαγγελιστὴς μεγαλοφω[νότατος

---

470 v. supra 370 480 cf. supra 17. 86

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 43–58


GIOACCHINO STRANO / CATANIA

# IL PATRIARCA FOZIO E LE EPISTOLE AGLI ARMENI: DISPUTA RELIGIOSA E FINALITÀ POLITICHE

1. La fase successiva alla ricomposizione della grave contesa iconoclastica (843) fu per Bisanzio un periodo di grande fioritura, e politica e culturale, designata oramai con la nota formula di „premier humanisme byzantin“[1]. Protagonisti di tale rinascenza furono personaggi di grande levatura intellettuale e politica, che seppero ridare prestigio all'impero, operando affinché alla vivacità culturale si accompagnasse una spinta espansionistica: proprio in virtù di tali fermenti Bisanzio potè ancora affermare quel ruolo centrale tra le potenze europee e del vicino Oriente, che la storia per secoli gli aveva assegnato e che neanche i gravi stravolgimenti dovuti all'espansionismo arabo, a partire dal VII sec.[2], avevano potuto del tutto annullare. Anzi, come è noto, Bisanzio procedette proprio in questo periodo, ossia fra IX e X sec., a rafforzare la sua autorità nello scacchiere mediterraneo, nell'ambito di una incontrastata talassocrazia[3].

2. A corroborare l'ideale di supremazia che Bisanzio coltivò sempre nel corso della sua storia giocavano un ruolo importante fattori a prima vista 'sovrastrutturali' che Bisanzio seppe però piegare a finalità di natura politica: fra questi spiccavano l'elemento culturale e quello religioso, su

[1] P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris 1971.

[2] G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates. München 1963 (= Storia dell'impero bizantino. Torino 1968), 101ss. e *passim*. Cfr., fra gli innumerevoli studi, W.E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests. Cambridge 1992; C.E. Bosworth, Byzantium and the Arabs: War and Peace between two World Civilisations, in: Id., The Arabs, Byzantium and Iran. Studies in Early Islamic History and Culture. Aldershot 1996, XIII.

[3] Vd. H. Ahrweiler, Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe–XVe siècles. Paris 1966. Cfr. A. Ducellier, Les Byzantins. Histoire et culture. Paris 1988, 122: „le grand siècle de Byzance correspond, au moins autant qu'à la victoire terrestre, à une maîtrise quasi absolue de la mer que seuls les Normands lui raviront à la fin du XIe siècle“.

cui, com'è naturale, si costruì l'identità e, diremmo anche, la forza dell'impero d'Oriente.

Nei periodi di rinascita culturale che si succedettero nei secoli, Costantinopoli diventava un centro verso cui convergevano giovani appartenenti alle *élites* di censo e di cultura e studiosi provenienti da tutto il mondo: ad esempio, nel IX sec., personalità come Leone il Matematico o Fozio diedero lustro e prestigio alla cosiddetta 'università' della Magnaura, nella quale studiavano i rampolli delle più prestigiose famiglie costantinopolitane e provinciali e dove affluivano studenti anche da altre aree del Vicino Oriente[4]. Se la cultura era un fattore importante di prestigio non va scordata l'attività missionaria verso quelle aree di recente cristianizzazione che Bisanzio seppe porre sotto la propria sfera d'influenza. Il IX sec. fu in tal senso un periodo cruciale: il patriarca Fozio e l'imperatore Michele III, sotto la guida del cesare Barda, avviarono di comune accordo il processo di conversione degli Slavi centro-meridionali, culminato nella missione di Costantino-Cirillo e Metodio in Moravia[5] e nel battesimo di Boris di Bulgaria, il bellicoso khagan che, dopo la conversione nell'865[6], assunse il nome del *basileus* bizantino, Michele appunto. Il ruolo di Fozio fu in tal senso di primaria importanza giacché egli capì le enormi potenzialità che si aprivano per l'impero orientale in quelle lande balcaniche che occorreva con tutti i mezzi sottrarre all'influenza concorrenzialmente pericolosa dei Latini[7].

E tuttavia Fozio svolse un'intensa attività diplomatica ed 'ecumenica' non solo verso le terre considerate 'barbare' e abitate da popoli bellicosi quali i Bulgaro-slavi, ma anche in Oriente, terra di antica cristianizzazione, dove occorreva muoversi con maggiore circospezione e avvedutezza, giacché entravano in gioco fattori delicati che riguardavano sia l'ortodossia religiosa sia la supremazia e l'influenza politica di Costantinopoli, minata dalla preponderante diffusione dell'elemento arabo.

---

[4] Lemerle, op. cit. *passim*. L'alta *paideia* classica e religiosa costituiva il tratto distintivo dell'appartenza a una classe di cultura e di censo, dalle cui file provenivano i funzionari, e laici e religiosi, destinati a costituire l'*élite* dell'impero bizantino.

[5] La bibliografia sull'argomento è ormai vastissima. Citiamo, fra i tanti, F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle. Paris 1926; Id., Byzantium, Rome, the Franks, and the Christianization of the Southern Slavs, in: Cyrillo-Methodiana. Köln–Graz 1964, 85–125; P. Duthilleul, L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode. Tournai 1963; M. Lacko, Cirillo e Metodio Apostoli degli Slavi. Roma 1969. Cfr. D. Obolensky, Il Commonwealth bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453 (trad. it.). Roma–Bari 1974, 197ss.

[6] Obolensky, Il Commonwealth 122.

[7] Dvornik, Les Slaves *passim*; ID., Byzantium and the Roman Primacy. New York [2]1979, 101ss.

3. Di particolare rilevanza negli equilibri del vicino Oriente erano i rapporti di Bisanzio con i principati liberi d'Armenia, regione di importanza strategica nell'area del Caucaso meridionale[8] e dell'alta Mesopotamia e che proprio nel IX sec. stava conoscendo un particolare sviluppo e una fioritura notevole. Ma qual era il motivo che spingeva l'impero d'Oriente a guardare con tanta attenzione ai mutamenti – e agli umori – in corso in quelle regioni lontane? In realtà l'Armenia indipendente costituiva un'area vitale per gli equilibri bizantini giacché l'esistenza di stati cristiani era una barriera contro le prepotenti incursioni arabe nei territori dell'impero. I principati armeni erano quindi degli 'stati cuscinetto' che potevano servire a frenare le avanzate nemiche e a salvaguardare le vie carovaniere che approvvigionavano Bisanzio delle merci provenienti dall'estremo Oriente.

I principi subcaucasici (*išxank'*) costituivano però un elemento di grande instabilità e a lungo combatterono fra loro senza che uno riuscisse a prevalere sugli altri: solo nel IX sec. Ašot Bagratuni seppe imporre la propria autorità e riuscì a sfruttare i contrasti fra Arabi e Bizantini. In effetti entrambe queste potenze, che si scontravano periodicamente, avevano l'interesse a tenersi buono quel potente principe: la prima mossa fu del califfo che conferì ad Ašot il titolo di *baṭrīq*$^{u}$ *l-baṭārīq* (իշխանաց իշխան, „principe dei principi") nell'862[9]. Basilio si mosse sulla falsariga dei suoi 'colleghi' abbasidi e inviò una sua corona (nell'886) riconoscendo le prerogative del sovrano armeno (quale ἄρχων τῶν ἀρχόντων)[10]. La προστασία che Bisanzio voleva imporre sulle regioni libere d'Armenia si giocava sul piano politico e militare, ma anche su quello più specificamente culturale e religioso, a riprova dello stretto legame che a Bisanzio esisteva fra religione e politica, fra cultura e politica. Nel caso specifico, gli Armeni erano (e sono) cristiani e la Chiesa armena vanta, come è universalmente noto, origini

---

[8] Sull'importanza delle regioni cis- e transcaucasiche nell'ambito degli scambi commerciali fra l'area mediterranea e l'Oriente si veda A. Carile, Il Caucaso e l'impero bizantino (secoli VI–XI), in: Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV–XI). Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLIII, 20–26 aprile 1995. Spoleto 1996, 9–80.

[9] Histoire des Arméniens (sous la direction de G. Dédéyan). Toulouse 1982 (= Storia degli Armeni, trad. it., Milano 2002), 169ss. Cfr. B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes du monde caucasien dans le Livre des Cérémonies, II, 48, *TM* 13 (2000) 415ss.

[10] Su questo titolo onorifico: Const. Porph., De adm. imp. 44 (Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed. Gy. Moravcsik, engl. transl. by R.J.H. Jenkins. New ed., Washington, D.C. 1967, 198–204). Vd. Storia degli Armeni 174. Cfr. B. Martin-Hisard, art. cit.; K. Yuzbashian, Les titres byzantins en Arménie, in: L'Arménie et Byzance. Histoire et Culture (*Byzantina Sorbonensia* 12), Paris 1996, 220.

apostoliche[11] e tradizioni antichissime[12], ma – cosa altrettanto nota – esistevano parecchi contrasti con la Chiesa (e l'impero) di Bisanzio, inerenti alla questione cristologica (la mancata accettazione del concilio di Calcedonia da parte armena, rimasta su posizioni precalcedoniane[13]) e differenze nei riti (ad es., la celebrazione senza commistione di acqua nel vino eucaristico, l'impiego del pane azzimo o, ancora, l'aggiunta nel *Trisagion* dell'acclamazione ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς[14]) che andarono acquisendo man mano importanza sempre maggiore e che diedero linfa costante alle accuse mosse dai polemisti bizantini, specie nell'età dei Comneni, che vide il picco dell'intransigenza imperiale antiarmena[15].

In questa sede esamineremo proprio l'attività svolta da Fozio nelle relazioni con i principi e i *katholikoi* armeni, onde verificare l'impegno del patriarca e l'atteggiamento interlocutorio nei confronti dei confratelli armeni, che Bisanzio voleva attirare nell'orbita greca: in tale prospettiva

---

[11] Sulle tradizioni associate alla pretesa origine apostolica dell'annuncio evangelico in Armenia vd. M. Van Esbroeck, Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée. *Rev. Étud. Armén.* 9 (1972) 241–283; Id., La naissance du culte de Saint Barthélemy en Arménie. *Rev. Étud. Armén.* 17 (1983) 171–195. Cfr., fra i moltissimi contributi sull'argomento, la breve, ma puntuale trattazione di J.-P. Mahé in: Roma e Armenia (Catalogo della mostra "Roma e Armenia", Salone Sistino, Biblioteca Apostolica Vaticana 25 marzo – 16 luglio 1999, a cura di C. Mutafian), 64ss.

[12] Si veda da ultimo W. Seibt, Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315), in: W. Seibt (Hrsg.), Die Christianisierung des Kaukasus. Wien 2002, 125–133.

[13] Si leggano, *ex. gr.*, le osservazioni di N.G. Garsoïan, Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine. La date et les circonstances de la rupture, in: L'Arménie et Byzance 99–112.

[14] Vd. L. Petit, in: *Dictionaire de Théologie Catholique, s.v.* „Arménie".

[15] Lo stesso Alessio I sarebbe stato autore di un λόγος πρὸς Ἀρμενίους: A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας I, 1891 (rist. anast. Bruxelles 1963), 116–123. Ma tuttavia proprio l'età dei Comneni, assieme alle molte incomprensioni, vide l'ultimo grande tentativo di conciliazione fra Chiesa bizantina e Chiesa armena, condotto dall'imperatore Manuele e il *katholikos* Nersēs Šnorhali. Vd. B.L. Zekiyan, St. Nerses Šnorhali en dialogue avec les Grecs: un prophète de l'oecumenisme au XII$^{e}$ siècle, in: Études Arméniennes in memoriam Haïg Berbérian. Lisboa 1986, 861–883; A.A. Bozoyan, Hay-byouzandakan ekełec'akan banakc'out'younneri vaveragrerə (1165–1178 t't'). Erevan 1995; N.G. Garsoïan, The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire, in: Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire (edited by H. Ahrweiler and A.E. Laiou). Washington, D.C., 1998, 62ss. Cfr. A. Sharf, Byzantine Orthodoxy and the "Preliminary Fast" of the Armenians, in: Byzance. Hommage à André N. Stratos II: Théologie et Philologie. Athènes 1986, 649–672.

assumono significato particolare alcune prese di posizione del patriarca che, in una serie di epistole scambiate con le autorità civili e religiose, sembra puntare sul dialogo costruttivo, pur dinanzi alle divergenze e alle inevitabili alterità.

4. L'interesse di Fozio verso il mondo armeno è già attestato durante il suo primo patriarcato, quando era imperatore Michele III: nella epistola enciclica rivolta ai vescovi orientali (867), parlando dei popoli recuperati alla fede cristiana e alla ortodossia, menziona gli Armeni. Anzi presenta quel popolo come pienamente ortodosso, dal momento che esso ha respinto τὴν μακρὰν ἐκείνην πλάνην in cui era rimasto invischiato per secoli, καὶ λατρεύει σήμερον καθαρῶς καὶ ὀρθοδόξως ... τὴν Χριστιανῶν λατρείαν[16]. Quindi Fozio dichiara, forse troppo entusiasticamente, di aver superato i conflitti con il popolo armeno, che riguardavano *in primis* il preteso monofisismo loro attribuito. Ma, probabilmente, l'affermazione foziana va letta nel contesto della situazione in atto nello scacchiere mediterraneo: infatti, proprio in quel torno di tempo, erano divenuti più acuti i contrasti con la Chiesa latina in merito alla questione del *Filioque* e, soprattutto, riguardo alla supremazia sulla neonata Chiesa bulgara. Fozio ha avuto allora interesse a rimarcare i punti di divergenza con Roma (colpevole di aver inviato il proprio clero e di avere accettato le richieste di Boris-Michele di Bulgaria[17]) e a fare apparire, di contro, pacificato il corpo ecclesiale nel Vicino Oriente.

Ma presto l'attività del patriarca avrebbe subito una battuta d'arresto: nell'867 infatti Michele III fu assassinato da Basilio che assunse il potere quale unico autocrate[18]: il nuovo sovrano costrinse allora il grande ecclesiastico a rassegnare le dimissioni e a lasciare il soglio patriarcale, su cui sarebbe stato reintronizzato il pio Ignazio[19]. Basilio credeva con tale sostituzione di

---

[16] Epist. 2: Καὶ γὰρ οἱ τὴν Ἀρμενίαν οἰκοῦντες, τῷ τῶν Ἰακωβιτῶν ἐνισχημένοι δυσσεβήματι καὶ πρὸς τὸ ὀρθὸν τῆς εὐσεβείας ἀπαυθαδιαζόμενοι κήρυγμα, ἀφ᾽οὗπερ ἡ πολυάνθρωπος ἐκείνη καὶ ἁγία τῶν πατέρων ἡμῶν κατὰ Καλχηδόνα συνεκροτήθη σύνοδος, τῶν ὑμετέρων εὐχῶν ἡμῖν ἐπαμυνόντων τὴν μακρὰν ἐκείνην πλάνην ἀποθέσθαι ἐνεδυναμώθησαν· καὶ λατρεύει σήμερον καθαρῶς καὶ ὀρθοδόξως ἡ τῶν Ἀρμενίων λῆξις τὴν Χριστιανῶν λατρείαν ...: Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia I (ed. B. Laourdas – L.G. Westerink). Leipzig 1983, 41, 38–44.

[17] Vd. G. Strano, A proposito dell'epistola del patriarca Fozio a Boris-Michele di Bulgaria. *Orpheus* 23 (2002) 110–126, e la relativa bibliografia.

[18] The Cambridge Medieval History IV: The Byzantine Empire. Cambridge 1966–1967 (trad. it. Storia del Mondo Medievale III: L'Impero bizantino. Milano 1978), 151ss. Cfr. R.J.H. Jenkins, Byzantium: The Imperial Centuries A.D. 610–1071. London 1966, 165ss.

[19] F. Dvornik, The Photian Schism. History and Legend. Cambridge 1948. Cfr. A. Ducellier, L'Église byzantine. Entre Pouvoir et Esprit (313–1204). Paris 1990, 155ss.

avere eliminato l'ostacolo più grande che intralciava le relazioni dell'impero con il papa romano: Fozio aveva difatti lanciato l'anatema contro Nicolò I, e la sua politica di penetrazione nei Balcani aveva creato non pochi sospetti e malumori a Roma. Tuttavia a Basilio non difettavano le doti di *Realpolitiker* e quando si accorse che l'allontanamento di Fozio non gli avrebbe recato i risultati sperati, decise di richiamarlo a corte. Interessante è la maniera in cui il grande ecclesiastico fece ritorno nelle grazie del sovrano: Fozio – si legge nelle fonti – pensò bene di recuperare il sostegno di Basilio inventando una sua improbabile origine da Tiridate III, il grande re cui si deve, nel IV sec., l'ingresso dell'Armenia nel cristianesimo: ἐτροπεύσατο πλάσμα τοιόνδε, γενεθλιαλογήσας τὸν βασιλέα Βασίλειον, ὡς ἀπὸ Τηριδάτου τῆς μεγάλης Ἀρμενίας τὴν γενεὰν κατάγοντος …[20]. Tale invenzione

[20] Sym. Mag. 689. Cfr. Vita Ignatii. *PG* 105, 565. L'origine armena di Basilio è ormai comunemente accettata dagli studiosi. Ovviamente differente è l'atteggiamento che va tenuto nei confronti della pretesa origine regale del Macedone, invenzione che si deve di certo alla pubblicistica filo-dinastica, 'pilotata' da Fozio, e che ritroviamo nelle fonti encomiastiche: or. fun., ed. A. Vogt – I. Hausherr, Oraison funèbre de Basile par son fils Léon VI le Sage. *OCP* 26 (1932) 44, 23–24; Vita Basilii 2 (ex rec. I Bekkeri. Bonnae 1838, 212–213). Vd. N. Adontz, L'âge et l'origine de l'empereur Basile I (867–886). *Byz* 8 (1933) 475–500, e 9 (1934) 223–260. La Vita Basilii, probabilmente scritta dall'imperatore Costantino VII Porfirogenito, nipote del primo Macedone, riferisce della visione di Sahak, secondo cui un discendente di Arsace avrebbe ricevuto lo scettro dell'impero romano: τότε δὲ καὶ ἡ πρὸ πεντήκοντα καὶ τριακοσίων ἐτῶν πρόρρησις καὶ προφητεία τὸ τέλος ἐλάμβανεν Ἰσαὰκ τοῦ διορατικωτάτου τῶν ἱερέων καὶ μοναχῶν, ὃς ἐξ Ἀρσακιδῶν καὶ αὐτὸς καταγόμενος δι᾽ὁράματος ἔμαθεν ὅτι μετὰ τοσοῦτον χρόνον τὸν μεταξὺ ἐκ τῶν ἀπογόνων Ἀρσάκου μέλλει τις ἐπὶ τὰ τῆς Ῥωμαϊκῆς βασιλείας σκῆπτρα ἀναβιβάζεσθαι (20, 241, 17–22 Bekker). Sahak, ultimo rappresentante della famiglia di S. Gregorio l'Illuminatore, fu costretto ad abbandonare la sede patriarcale nel momento in cui i Persiani deposero l'ultimo re arsacide. Egli ricevette tuttavia una visione che annunciava la futura restaurazione del regno, sotto un membro della stirpe degli Arsacidi, e del patriarcato, per opera di un discendente di S. Gregorio. Tale notizia si legge nella Storia degli Armeni di Łazar P'arpec'i (Patmut'iwn Hayoc', ed. G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Malxasean; trad. ingl. The History of Łazar P'arpec'i, by R.W. Thomson, 11 e 67–74), ma si tratta di un inserto tardo, che ritroviamo in Vardan Arewelc'i, Hawak'umn Patmut'ean, ed. Ł. Ališan. Venezia 1862, 85 [trad. ingl. di R.W. Thomson, The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i. *DOP* 43 (1989) 186]. Vardan scrive che un eunuco chiamato Nikit (Niceta), inviato dall'imperatore Basilio, si presentò con molti doni ad Ašot per chiedergli una corona, „dal momento che un tale Vahan, vescovo di Tarōn, gli diceva (a Basilio) che era un arsacide; poiché sua madre era armena e sembrava essersi realizzata la visione di Sahak secondo cui si sarebbe insediato un re arsacide". Sulle testimonianze riguardo alla profezia di Sahak, che sarebbe stata creata proprio in ambito bizantino al tempo del primo macedone, vd. N. Adontz, art. cit. 246ss. Ma *contra* si leggano le considerazioni di G. Garitte, La vision de S. Sahak en grec. *Le Muséon* 71, 3–4 (1958) 255–278.

viene ascritta alla furbizia del patriarca, ma è evidente che essa nascondeva una precisa finalità politica: asserire che il sovrano bizantino discendeva dal primo grande re armeno dell'età cristiana legittimava in realtà le mire espansionistiche dell'impero sulle regioni della Grande Armenia[21]. Che vi fosse una linea ideologica che supportava una precisa condotta politica ci sembra dimostrato anche da due fatti importanti: 1) il ritrovamento di pretese reliquie di S. Gregorio l'Illuminatore a Bisanzio, condotte lì dall'Armenia sotto il regno di Zenone e riscoperte poi durante il regno di Basilio I[22]; 2) la raffigurazione in mosaico di S. Gregorio, inserita nel timpano sud della S. Sofia proprio al tempo del primo Macedone[23].

5. L'epist. 298[24], rimastaci solo nella versione armena[25], è rivolta al principe Ašot. In essa il patriarca si mostra assolutamente conciliante con

---

[21] Cfr. G. Strano, I rapporti fra Bisanzio e l'Armenia alla luce delle fonti encomiastiche e storiche (secc. IX–X), *The Black Sea Region in the Middle Ages* 5 (2001) 129–137.

[22] Vd. Kirakos Ganjakec'i, Patmut'iwn Hayoc', ed. K. Melik'–Ōhanĵanyan. Erevan 1961, 14 (= Deux Historiens Arméniens. Kiracos de Gantzac, XIIIe s., Histoire d'Arménie; Oukhtanès d'Ourha, Xe s., Histoire en trois parties, traduits par M. Brosset. St.-Pétersbourg 1871, 7–8). Kirakos ci dice che i resti del santo, deposti in un'urna e conservati in una chiesa, erano stati presto dimenticati. Al tempo di Basilio I un bambino invasato dal demonio si trovava a pregare in quella chiesa: sollevato in aria dal maligno sarebbe stato precipitato proprio accanto allo sconosciuto sepolcro e lì avrebbe invocato il nome di S. Gregorio, rendendo evidente che quelli erano i resti dell'apostolo degli Armeni. Del fatto venne presto informato l'imperatore Basilio che provvide a farne cerziore, mediante un suo messo (un eunuco), anche Ašot, il quale istituì una festa, il sabato della sesta settimana di quaresima. Vardan (Ališan, 85; Thomson, 186) riferisce che il giorno consacrato fu il sabato della quinta settimana di quaresima. Vd. P. Ananian, in: Bibliotheca Sanctorum, *s.v.* „Gregorio Illuminatore".

[23] C. Mango, Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Washington (D.C.) 1962, 56–57.

[24] Seguiamo la numerazione data in Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia III: epistulas armeniace servatas latine vertit B. Outtier. Leipzig 1985, 167–172. Cfr. Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople I: Les Actes des Patriarches. Fasc. II et III: Les Regestes de 715 à 1206, par V. Grumel (deuxième édition revue et corrigée par J. Darrouzès). Paris 1989, N. 539 [515].

[25] Ed. N. Marr, in A.I. Papadopoulos-Kerameus, Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τὸ περὶ τοῦ τάφου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπομνημάτιον καὶ ἄλλα τινὰ πονημάτια τοῦ αὐτοῦ. S.-Pétersbourg 1892 (*Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, t. XI), 210–213; N. Akinean, Patčen t'lt'oyn meci hayrapetin Kostandinupolsec'i P'otay aṙ Ašot išxanac' išxan („Copia della lettera di Fozio, patriarca di Costantinopoli ad Ašot, principe dei principi"). *Handēs Amsorya* 82, 10–12 (1968) 439–450 ; N. Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts III. Jerusalem 1968, 521–525. Si veda la trad. latina di B. Outtier in: Photii … Epistulae et Amphilochia III, 167–172.

l'*išxan* bagratide: lo chiama infatti potentissimo e chiarissimo[26] e ribadisce i sentimenti di concordia che lo legano a questo ἄρχων, uomo dotato di sapienza e di senno. Addirittura Fozio ricorda che Ašot si è contristato per l'esilio cui egli era stato costretto, per poi rallegrarsi del suo ritorno nella Capitale[27]. Tali attestazioni di simpatia e di stima sono assai interessanti perché consentono una serie di riflessioni: Fozio si mostra benevolo con il principe allo scopo di ribadire l'unione fra Bizantini e Armeni. Non può certo misconoscere i punti di distanza, ma li sintetizza in uno solo, appunto l'opposizione armena al quarto concilio. La maestria di Fozio si evidenzia nel fare apparire concorde tutto il corpo ecclesiale: Roma, Alessandria e Gerusalemme hanno riconosciuto di fatto il quarto concilio, le cui decisioni, peraltro, si ricollegano a quelle prese nel terzo: sicché, dice il patriarca, è impossibile riconoscere un concilio e rifiutare gli altri, essendo tutti, dal primo al settimo (il II niceno), intimamente connessi[28].

Questa epistola va collocata intorno all'877/878. Il testo stesso ci consente una datazione precisa: Fozio nella intestazione si definisce infatti patriarca ecumenico[29] e nel testo, come dicevamo, menziona il suo ritorno dall'esilio. Quindi l'epistola è stata redatta dopo che, morto Ignazio (877), Fozio salì per la seconda volta sul soglio patriarcale. Resta un problema di fondo: il dotto patriarca fa riferimento a lettere che il princi-

[26] Akinean 439–440, 4–5: „Ad Ašot, celeberrimo per pietà religiosa, potentissimo per autorità e altissimo fra quelli della stessa stirpe". Cfr. Outtier 167.

[27] Akinean 441–442, 41–47: „in considerazione della tristezza che avete sofferto per le nostre peripezie, e di nuovo per le gioie e ancora per il nostro ritorno nella città imperiale, in base a questo forse, nei riguardi delle nostre vicende bisogna considerare che la provvidenza divina è per noi imperscrutabile: talvolta punisce, talaltra consola, perché nessuno degli uomini si scoraggi e dubiti delle ricompense di Dio, giusto giudice, dico, del bene e del male". Cfr. Outtier 168.

[28] Akinean 443–444, 100–104; 445–446, 110–115: „adesso, poiché il quarto concilio consentì col terzo, come accettate di bestemmiarlo e di diffamarlo? Adesso poi, dal momento che ci è affatto palese la sapienza divina, che la vostra grandezza è custodita dalle celesti virtù e che la vostra nazione è popolo di Dio, anche al di là della dottrina sconveniente… Poiché la prima Roma in questo modo onora il quarto concilio, come anche noi i tre concili tenutisi prima di questo, così con pari onore lo accetta anche la grande sede di Alessandria, e la sede di Gerusalemme, e non sono in conflitto per questo santo concilio, ma (accolgono) anche i concili che seguirono a questo (cioè il quarto): il quinto, il sesto e il settimo". Cfr. Outtier 169–170.

[29] Akinean 439–440, 5–7: „Ad Ašot, principe della Grande Armenia, Fozio per grazia di Dio capo dei vescovi della nuova Roma e patriarca ecumenico". Cfr. Outtier 167.

pe gli avrebbe precedentemente inviato[30], nonché alle numerose missive che lui stesso aveva scritto al *katholikos*[31]. Si potrebbe accettare l'ipotesi in base a cui Fozio, ancora prima della morte di Ignazio, avrebbe assunto su di sè molte delle prerogative patriarcali e avrebbe ripreso quei contatti 'ecumenici' e pastorali che avevano peraltro una fortissima coloritura politica[32]. Niente di strano che lo stesso sovrano bizantino, ossia Basilio I, abbia al-

[30] Akinean 441–442, 30–32: „anche nelle tue lettere in cui hai dispiegato l'amore nei nostri confronti, per i tuoi sublimi pensieri, con l'amore vero che nutri per noi". Cfr. Outtier 168.

[31] Akinean 447–448, 41–47: „Soprattutto perché molte volte abbiamo scritto al vostro sommo pontefice con molte parole". Cfr. Outtier 171.

[32] È l'ipotesi avanzata dagli editori (Laourdas – Westerink 97–98) a proposito dell'epist. 285 di Fozio, rivolta a un *katholikos* armeno. Essi pensano che il *katholikos* in questione possa essere stato Zak'aria, con cui Fozio aveva avuto uno scambio di lettere (Samuēl Anec'i, *s.a.* 878). Ma Zak'aria sarebbe morto però nell'876/877, prima che Fozio venisse rieletto patriarca: „igitur… sequatur Photium eas epistulas … post reditum in urbem, nondum tamen in sedem patriarchalem restitutum scripsisse" (97). A corroborare la validità di questa ipotesi si aggiunge anche il fatto che in questa epistola (99, 31–36) il grande ecclesiastico bizantino menziona un suo scritto (un'epistola/trattato parenetico) precedente, rivolto al medesimo destinatario, forse appunto Zak'aria, alla cui lettera di risposta egli replica con questa: μετὰ τὰς πρώτας ἐκείνας καὶ μακρὰς παραινέσεις, τῷ μακαρίῳ Παύλῳ κἀνταῦθα μαθητευόμενοι, καὶ δευτέραις ἔγνωμεν προσομιλῆσαί σοι, τῆς μὲν ἀντιγραφείσης ἡμῖν ἐπιστολῆς παρ᾽ὑμῶν τὸν τῆς ἀγνοίας γνόφον ταῖς τῶν ἀπλανῶν δογμάτων αὐγαῖς οἷά τισιν ἡλιακαῖς ἀκτῖσι διασκεδάζοντες, τὸ δὲ τῆς εὐσεβείας φῶς τοῖς μὴ γνώμῃ τὰς ὄψεις ἠμαυρωμένοις τῆς ψυχῆς διαυγάζοντες. Sotto il nome di Fozio, in effetti, è stata tramandata un'altra epistola rivolta a Zak'aria, che sarebbe stata scritta durante il suo primo patriarcato. Essa ci è pervenuta solo in versione armena, ma sulla sua autenticità si è molto dibattuto e le motivazioni addotte dagli studiosi contrari alla paternità foziana sembrano convincenti. Vd. N. Akinean, T'ułt' P'otay patriark'i aṙ Zak'aria Kat'ołikos Hayoc' Mecac' („Lettera del patriarca Fozio a Zak'aria, katholikos d'Armenia"). *Handēs Amsorya* 82 (1968) 65–100; 129–156. Contro la paternità foziana ci pare decisivo l'intervento di G. Garitte che ha esaminato sistematicamente tutte le contraddizioni e gli errori contenuti nel documento, difficilmente imputabili solo ai guasti della tradizione manoscritta: La *Narratio de rebus Armeniae*. Édition critique et commentaire. Louvain 1952, 370–375. Cfr. Outtier XI. Ma si leggano le obiezioni di P. Ananian, P'ot patrark'i t'łt'akc'ut'iwnĕ Hayoc' het („La corrispondenza del patriarca Fozio con gli Armeni"). *Bazmavēp* 146 (1988) 7–41; 147 (1989) 37–66. Al di là dell'autenticità di tale documento resta il fatto che esso (forse redatto direttamente in armeno, nell'862) si accompagna nei manoscritti a un trattato dal titolo Vahanay Nikiay Episkoposi Bank' [„Discorso di Vahan, vescovo di Nicea", ed. Akinean, *Handēs Amsorya* 82 (1968) 257ss.], preceduto da un colofone in cui era descritta la convocazione del sinodo a Širakavan, ad opera del *katholikos* Zak'aria, a cui avrebbe preso parte anche Vahan, arcivescovo di Nicea, inviato di Fozio. I quindici *anathemata* presentati dal vescovo sono stati identificati da alcuni studiosi con i canoni del concilio stesso: vd.

lora favorito questa avanzata foziana, dal momento che il grande ecclesiastico aveva ripreso già da tempo a corte un posto di primo piano quale precettore dei principi imperiali[33].

All'epistola del dotto patriarca seguì una risposta scritta da Sahak Mrhut per ordine dello stesso Ašot[34]: in essa il principe affermava, fra l'altro, di non poter aderire alla dottrina di Calcedonia in quanto vicina alle posizioni dell'eresia nestoriana[35]. Ma a questo punto la reazione da parte bizantina non si fece attendere, come dimostrano due documenti: un'ulteriore epistola dello stesso Fozio (epist. 284)[36], rivolta ad Ašot, e una lettera/trattato, opera di Niceta di Bisanzio.

L'epistola ricorda l'avvenuto riavvicinamento all'ortodossia di una parte degli Armeni, grazie all'opera di persuasione di Giovanni, arcivescovo di Nike[37], e inoltre insiste sulla necessità che il principe straniero

---

K. Maksoudian, The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids. The Council of Širakawan. *Revue des Études Arméniennes* 21 (1988–1989) 333–344. Vardan Arewelc'i chiama l'inviato di Fozio Giovanni e ci dice che era metropolita di Nicea (Thomson 184). V. Grumel, L'envoyé de Photius au Catholicos Zacharie: Jean de Nikè. *REB* 14 (1956) 169–173, ha dimostrato, in modo affatto convincente, come Giovanni in realtà non fosse arcivescovo di Nicea, ma di Nike, piccola località della Tracia. Certamente il concilio dell'862 ha costituito un tentativo di risolvere il contrasto fra calcedoniani e monofisiti, con il ribadimento di una tolleranza, affatto precaria, verso il monofisismo armeno: vd. J.-P. Mahé, L'Église arménienne de 611 à 1066, in Histoire du Christianisme des origines à nos jours IV: Évêques, moines et empereurs (610–1054), ed. G. Dagron et al., Paris 1993, 457–547 (= La Chiesa armena dal 611 al 1066, in Storia del Cristianesimo IV, ed. ital. a cura di G. Cracco, 507–509).

[33] Vita Basilii 44 (276–277 Bekker): οὐ μὴν οὐδὲ πρὸ τούτου διέλειπε φιλοφρονούμενος αὐτὸν καὶ τιμῶν διὰ τὴν ἐν αὐτῷ παντοδαπῆ σοφίαν τε καὶ ἀρετήν … ὅθεν κἀν τοῖς βασιλείοις διατριβὴν αὐτῷ δοὺς τῶν οἰκείων παίδων ἀπέδειξε παιδευτὴν καὶ διδάσκαλον.

[34] N. Akinean, Patasxani t'łt'oyn P'otay greal Sahakay Hayoc' vardapeti hramanaw Ašotay išxanac' išxani Hayoc' („Risposta alla lettera di Fozio scritta da Sahak, dottore armeno, su ordine di Ašot, principe dei principi d'Armenia"). *Handēs Amsorya* 82 (1968) 451–472 (= Papadopoulos-Kerameus, Φωτίου … τὸ περὶ τοῦ τάφου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπομνημάτιον, 214–226).

[35] Cfr. Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia III, 167.

[36] Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia III, 4–97. La data di composizione è verosimilmente l'878/879 sia per l'epistola di Fozio che per la lettera/trattato di Niceta di Bisanzio: vd. *infra*. Cfr. J. Darrouzès, Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens. *REB* 29 (1971) 140–153.

[37] Epist. 284, 4, 15–20: Τὸ μὲν οὖν τὴν παραίνεσιν ἡμῶν πέρας οἷον εὐχόμεθα λαβεῖν, εἶπον ἄν, οὐ βεβαίως ἐλπίζομεν, εἰ μή με τῶν προλαβόντων ἄλλων Ἀρμενίων, ὧν οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἡ ἐπιστροφὴ καὶ διόρθωσις, διὰ τῆς ὁμοίας παραινέσεως καὶ τοῦ μακαριωτάτου Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Νίκης λαμπρῶς τε καὶ ὡς ἄριστα προελθοῦσα, καὶ περὶ τῆς ὑμῶν ἀρετῆς φρονεῖν τὰ ἀμείνω προετρέψατο. Vd. Grumel, L'envoyé de Photius *passim*.

accetti docilmente, e non solo a parole, l'autorità morale di Fozio, suo pastore e guida spirituale[38]. Fozio si mostra molto attento a evitare contrapposizioni e rotture nette, rivelando, al contrario, un atteggiamento conciliante, nella speranza che Ašot e il suo popolo accolgano „i princìpi esatti della pietà“. Scrive infatti:

„… la legge divina ci ordina di esortarvi non una ma molte volte sebbene, soffocando tra i rovi il seme della parola che vi ha raggiunti, abbiate impedito che nascesse in voi il frutto che alimenta le anime; ma neppure così taceremo. Siamo ritornati, come vedi, al medesimo invito e alla stessa esortazione, e non consideriamo atto di tracotanza tale disobbedienza, né follia la contrapposizione, che anzi nondimeno ci incoraggia nella fatica intrapresa. Se qualcuno infatti non intende riconoscere subito i princìpi esatti della pietà non per questo noi lo rigettiamo nel rango dei riprovati o di quanti sono affetti da follia. È dopo un primo e un secondo ammonimento che l'apostolo, il quale ha riempito il cerchio dell'ecumene con il dogma della pietà, ordina di escludere gli eretici recalcitranti, il che mai sia detto di voi“[39].

È interessante constatare come il patriarca si rivolga all'*išxan* sottolineando il legame di parentela che li unisce, sicché risulta accresciuta anche la sollecitudine che anima Fozio e che lo fa agire affinché Ašot impetri la salvezza: „grandemente onoriamo questa (salvezza), poiché non solo siamo legati ad essa per il diritto comune della natura, ma certamente anche per il fatto che essa concerne particolarmente membra vicine e tocca dei con-

---

[38] Epist. 284, 4–5, 31–42: ἐχρῆν, ὦ βέλτιστε, τοῖς ὑφ'ἡμῶν λεγομένοις πειθήνιον ὑποσχεῖν τὸ οὖς καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς πολυύμνητον ὑπόληψιν ἔργῳ καὶ σωτηρίᾳ οἰκείᾳ πιστώσασθαι, ἀλλὰ μὴ τοῖς ἐπαίνοις μὲν σεμνύνειν, τῇ ἐναντιότητι δὲ τῆς γνώμης τὴν ὁμολογίαν εἰς διαφωνίαν λύειν καὶ μάχην πολύτροπον. τί γὰρ δεῖ θαυμάζειν τά τε ἄλλα καὶ ὡς ἄριστον διδάσκαλον, τὴν διδασκαλίαν δὲ μὴ προσίεσθαι; τί δὲ μεγαλύνειν ἐν θεολογίᾳ, τοῖς εὐσεβέσι δὲ δόγμασιν ἀντιφθεγγόμενον ἐναντία ταῖς ἐκ λόγων μαρτυρίαις τὰ ἔργα προβάλλεσθαι; πῶς γὰρ διδάσκαλος, ἐξ οὗ μαθεῖν ὁ διομολογῶν τὸν διδάσκαλον οὐκ ἀνέχεται; πῶς δ'εἰσηγητὴς τῶν καλῶν καὶ τιμίων ἄριστος ὁ τῶν ὀρθῶν δογμάτων ἀπάγειν τοὺς πειθομένους ὑβριζόμενος; διδάσκαλος ἐγώ, ποῦ οἱ μαθηταί; ποιμήν, οἱ δὲ ποιμαινόμενοι ποῦ;

[39] Epist. 284, 5, 50–61: πλὴν οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις παραινεῖν ἡμᾶς θεῖος νόμος παρακελεύεται, εἰ καὶ τὸν προλαβόντα τοῦ λόγου σπόρον ταῖς ἀκάνθαις συμπνίξαντες, τὸν τρέφοντα καρπὸν τὰς ψυχὰς ἀναφυῆναι ὑμῖν διεκωλύσατε· ἀλλ᾽οὐδὲ οὕτω σιγησόμεθα, ἐπὶ δὲ τὴν αὐτὴν παράκλησιν καὶ παραίνεσιν, ὡς ὁρᾷς, ἥκομεν, οὐχ ὕβριν τὴν παρακοὴν οὐδ'ἀπόνοιαν τὴν ἀντιλογίαν τιθέμενοι, προτρέπουσαν δὲ πρὸς τὴν προκειμένην σπουδὴν οὐδὲν ἔλαττον. Οὐ γάρ, εἴ τις οὐκ ἐθέλει μαθεῖν εὐθὺς τὴν τῆς εὐσεβείας ἀκρίβειαν, ἤδη παρ᾽ἡμῖν εἰς τὴν τῶν ἀπεγνωσμένων χώραν ἢ πρὸς τὴν τῶν ἀπόνοιαν νενοσηκότων ἐκβάλλεται· μετὰ μίαν γὰρ καὶ δευτέραν νουθεσίαν ὁ τὸν γῦρον τῆς οἰκουμένης στενοχωρήσας τῆς εὐσεβείας τῷ δόγματι παραιτεῖσθαι τοὺς ἀπειθεῖς τῶν αἱρετιζόντων – ὃ μὴ γένοιτο περὶ ὑμῶν ῥηθῆναι – παρακελεύεται.

sanguinei“[40]. Ma a quale parentela si riferisce il Nostro? Senza ipotizzare relazioni di sangue fra Fozio (armeno per parte di madre) e il principe bagratide, si può pensare che egli faccia qui riferimento a quel rapporto di ‘filiazione’ che – come è noto[41] – lega gli ἄρχοντες stranieri al βασιλεύς, e quindi, in generale, al mondo bizantino, in un vincolo di sudditanza e di assoggettamento, reale o – quanto meno – ideologico. Nella fattispecie sappiamo dal *katholikos* Yovhannēs che Basilio „concluse un trattato di pace, di soggezione e di amicizia con il re Ašot, chiamandolo suo figlio benamato e stabilendo che, in tutto l’impero, il regno d’Armenia, sarebbe stato suo alleato particolare“[42].

Ma un’altra ipotesi può essere avanzata: la profezia di Sahak parlava, oltre che della restaurazione della dinastia arsacide, anche del ritorno dei Gregoridi al catholicosato[43]. Orbene, Fozio era armeno per parte di madre e può quindi aver voluto vantare in questo passo una sua ‘illustre’ origine armena, presupposto essenziale per ribadire le pretese egemoniche della chiesa di Costantinopoli e del suo patriarca. Fozio in tal caso avrebbe agito con grandissima sagacia: egli da una parte avrebbe ‘creato’ per Basilio l’ascendenza regale dai sovrani armeni, e dall’altra si sarebbe presentato quale discendente dei Gregoridi, in base a una perfetta corri-

---

[40] Epist. 284, 6, 81–84: πολλοῦ γὰρ ταύτην τιμώμεθα, οἷα δὴ μὴ μόνῳ τῷ κοινῷ τῆς φύσεως δικαίῳ πρὸς αὐτὴν συναπτόμενοι, ἀλλά γε δὴ καὶ ἰδιαίτερον μελῶν οἰκείων λόγον ἔχουσαν καὶ συγγενοῦς αἵματος χρηματίζουσαν. Cfr. altri passi della medesima epistola, ad es.: ll. 371 (ὦ φίλων καὶ συγγενῶν περισπούδαστε); 411; 2462; 3263.

[41] Era questa la particolare teoria della famiglia dei principi, in base a cui tutti i sovrani del globo erano legati fra loro da rapporti di filiazione o fratellanza, sotto la guida, spesso solo ideale, del sovrano bizantino. Suddetta teoria permise all’impero d’ Oriente di mantenere un proprio prestigio che anche gli altri paesi gli riconoscevano. Vd. A. Grabar, God and the “Family of Princes” presided over by the Byzantine Emperor, in: Harvard Slavic Studies II, ed. H.G. Lunt and Others. Cambridge (Mass.) 1954, 117–123; G. Ostrogorsky, The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order. *The Slavonic and East European Review* 35 (1956) 1–14; V. Tăpkova-Zaimova, L’idée byzantine de l’unité du monde et l’Etat bulgare, in: Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-est Européennes, III: Histoire (Ve-XVIIe ss.). Sofia 1969, 291–298; D. Obolensky, The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy, in: Actes du XIIe Congrès International d’Études byzantines, I. Belgrade 1964, 43–61 (rist. in: Id., Byzantium and the Slavs: Collected Studies. London 1971, I); T. Wasilewski, Le couronnement d’un prince-vassal à Byzance et sa signification juridique et politique, *JÖB* 32/2 (1982) 373–381 (XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien 4.–9. Oktober 1981, Akten II/2).

[42] Patmut‘iwn Hayoc‘, ed. M. Emin, rist. Delmar N.Y. 1980: trad. K. Maksoudian, Atlanta 1987.

[43] Vd. *supra*, n. 20.

spondenza fra potere civile e potere religioso, avvertiti – e presentati – come intimamente inscindibili.

Va ancora rilevato che nella parte conclusiva del testo si fa riferimento a un unico imperatore, mentre invece è noto che, nel periodo in cui si colloca tale epistola, Basilio aveva già nominato συμβασιλεῖς i suoi due figli, Costantino (morto nell'879) e Leone[44]. Ma questa difficoltà scompare se inseriamo il riferimento nel contesto della lettera:

> „Ma il mio voto infine – poiché non sono stato capace, nonostante molti sforzi, di trovare nessun'altra cosa da immaginare quale rimedio di salvezza – è, in queste circostanze, che tu riconosca per l'appunto l'impero comune dei cristiani e abbassi spontaneamente la nuca dinanzi ad esso, e che questo divenga motivo di orgoglio, soprattutto ora, quando Colui che è Sovrano e Provvidenza dell'universo, attraverso la purezza della religione e la pietà del nostro φιλόχριστος imperatore, ha dispiegato magnificamente il potere di questo impero fino a tutti i confini della terra“[45].

Il patriarca si augura quindi che Ašot riconosca l'impero comune dei cristiani e abbassi la nuca dinanzi ad esso, soprattutto ora che il τοῦ παντὸς βασιλεύς ha esteso il suo κράτος verso tutti i confini dell'ecumene, attraverso il pio rispetto per la religione mostrato dal φιλόχριστος βασιλεύς. Non si tratta certo di espressioni nuove all'ideologia del potere, ma Fozio, opportunamente, ribadisce il parallelismo fra l'unico sovrano celeste e il suo rappresentante in terra, l'imperatore di Bisanzio, la *Nea Rhome*. Anche se ufficialmente tre erano i συμβασιλεῖς, in questo contesto il patriarca preferisce non ricordarlo, dal momento che comunque il capo supremo restava quel Basilio, fondatore della gloriosa dinastia macedone.

Quanto all'altro documento che abbiamo menzionato, ossia la lettera/trattato di Niceta di Bisanzio, esso recita così nell'*inscriptio*: ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς σταλείσης ἐπιστολῆς ἐκ τοῦ ἄρχοντος τῆς Ἀρμενίας ἐπὶ διαβολῇ τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν πίστεως καὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς τετάρτης συνόδου. Ἐξ ἐπιτροπῆς τοῦ φιλοχρίστου καὶ εὐσεβεστάτου βασιλέως ἡμῶν. Ἐγράφη δὲ πρὸς τὸν ἄρχοντα ἐκ προσώπου τοῦ πατριάρχου[46].

---

[44] Costantino fu nominato coimperatore intorno all'869, Leone nell'870, probabilmente il 6 gennaio: vd. A. Vogt, La jeunesse de Léon VI le Sage. *Revue Historique* 174 (1934) 401; S. Tougher, The Reign of Leo VI (886–912). Politics and People (*The Medieval Mediterranean* 15). Leiden–New York–Köln 1997, 46.

[45] Epist. 284, 97, 3272–3278: ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν τῆς εὐχῆς – ὅτι μηδ᾽ἄλλο τι προσεπινοεῖν σωτηρίας φάρμακον, καίτοι πολλὰ μελετήσας, μὴ γέγονα δυνατὸς ἐξευρεῖν – ἐν τούτοις· τὸ μέντοιγε τὴν κοινὴν τῶν χριστιανῶν ἐπίστασθαι βασιλείαν καὶ ὑποκλίνειν αὐτῇ ἑκούσιον τὸν αὐχένα καὶ ποιεῖσθαι τοῦτο σεμνολόγημα, μάλιστά γε νῦν ὅτε περιφανέστατον αὐτῆς τὸ κράτος ὁ τοῦ παντὸς βασιλεὺς καὶ κηδεμὼν διὰ τῆς τοῦ φιλοχρίστου βασιλέως ἡμῶν καθαρᾶς λατρείας καὶ εὐσεβείας εἰς πάντα τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἐξήπλωσε.

[46] *PG* 105, 588.

La particolarità di questo testo consiste nel fatto che venne scritto da Niceta per ordine del sovrano, ma ἐκ προσώπου τοῦ πατριάρχου. E tuttavia, poiché sappiamo che il patriarca aveva avuto modo di rispondere a Ašot con una sua lettera (la epist. 284), resta da chiarire la ragione di questa *fictio*[47]. Si potrebbe ipotizzare che, mentre la lettera/trattato di Niceta rappresentava un atto ufficiale scritto di concerto con il *basileus*, l'epistola di Fozio avesse un tono che potremmo quasi definire 'non ufficiale' (nei limiti in cui tale espressione ha un senso nella corrispondenza del massimo ecclesiastico bizantino): in essa ad aspetti di carattere dottrinario e teologico si mescolano anche forme di energica persuasione e accenti atti a blandire il destinatario.

E, ancora, si consideri un altro aspetto dell'epistola di Niceta: questi scrive, a nome del patriarca, di essere salito sul trono patriarcale per la benignità τῶν πανευσεβῶν καὶ ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων. Tale menzione dei 'sovrani' si inserisce pienamente nella cronologia accettata per l'epistola[48], la quale, rappresentando un documento ufficiale, traduce, come è nella prassi, la situazione vigente, e fa quindi riferimento anche ai συμβασιλεῖς, ossia ai figli dell'autocrate Basilio: Costantino, il primogenito, e Leone, il secondo nato.

La diversità dei due testi porta quindi a scelte di campo differenti, sicché nell'epist. 284 di Fozio – come abbiamo visto – viene omessa tale precisazione. E infatti, dal momento che il patriarca intendeva insistere

[47] „id quomodo evenerit, fugit nos ratio; sed Photio probante ita factum esse haud facile tibi persuadeas":Laourdas – Westerink, 3. Gli editori ipotizzano (98) che anche l'epist. 284, come la 285, possa essere stata composta prima della morte di Ignazio, quando già Fozio aveva ripreso un ruolo importante nel patriarcato e nella vita politica a Costantinopoli: „tali modo id quoque facilius intellegeretur, quamobrem, cum Photius multis et doctis argumentis epistulae Asotii responderit, imperatoris iussu altera refutatio ex persona patriarchae a Nyceta Byzantino conscripta sit". E tuttavia, stante il fatto che l'epist. 284 è manifestamente posteriore all'epist. 298 in cui si parla di Fozio quale patriarca effettivo (quindi dopo l'877), gli editori concludono: „donec indicia firmiora reperiantur, auctoritati codicum Ep. 298… fides deroganda non est". Ma cfr. Grumel – Darrouzès, Les regestes, N. 540a. Fozio, nel corso dell'epist. 284, fa riferimento a un'altra lettera inviata a Zak'aria: ἡ πρὸς τὸν θεοφιλέστατον καὶ ὁσιώτατον ἀδελφὸν καὶ συλλειτουργὸν ἡμῶν Ζαχαρίαν καὶ τῶν Ἀρμενίων τοὺς ὀρθοδοξήσαντας δευτέρα πάλιν σταλεῖσα ἐπιστολή (ll. 3193–3195). Probabilmente l'espressione „seconda lettera" va intesa in riferimento all'epistola stessa inviata a Ašot. Inoltre, il fatto che Fozio menzioni Zak'aria chiamandolo „carissimo a Dio e santissimo fratello e nostro collega" potrebbe significare – anche se non è certo – che quegli fosse già defunto (vd. *supra*, n. 32): cadrebbe, in questo modo, ogni obiezione contro la datazione dell'epist. 284 all'878/879.

[48] Vd. *supra*, n. 36.

sull'*unica* autorità dell'*unico* sovrano terreno, il cui *imperium* ha, secondo l'ideologia del potere, i caratteri dell'universalità, la menzione dei coimperatori, in suddetto contesto, sarebbe risultata poco funzionale, giacché avrebbe privato di forza l'assunto di base: la corrispondenza fra *basileia* celeste e *basileia* terrena rappresentata dall'autocrate bizantino.

Gli aspetti che traspaiono con evidenza all'esame, sebbene cursorio, delle epistole di Fozio, rivolte alle autorità, civili e religiose, del popolo armeno non lasciano dubbi circa la politica concordemente perseguita da Stato e Chiesa. In primo luogo ci sembra vada rilevato il fatto che il patriarca ha insistito molto sugli elementi di contatto fra i fratelli armeni e la 'vera' Chiesa, quella che si pone nell'alveo legittimante dell'ortodossia. E a tal proposito egli sottolinea i legami e la saldezza del rapporto, basato sulla φιλία, che lo lega al principe armeno, come abbiamo riscontrato nell'epist. 298 in cui Fozio scrive, appunto, che „non vi è nulla di più utile e di più dolce… della fermezza dell'affetto", insistendo sulla concordia nell'unità[49].

Il patriarca inoltre, nell'epist. 284, ricorda al principe quanto sia importante che all'ortodossia politica corrisponda la piena aderenza all'ortodossia religiosa, binomio considerato indissolubile dall'ideologia bizantina, di cui Fozio seppe essere voce e coscienza vigile. E infatti scrive:

> „… come tu hai convenuto di abbracciare e di onorare l'impero comune dei cristiani con un amore profondo e una disposizione di sincera sottomissione, così preòccupati … soprattutto nel tuo interesse e in quello della tua stirpe e dei tuoi sudditi, di adorare la fede comune degli uomini pii, essa che invia i raggi salvifici da una estremità all'altra dell'ecumene, al di fuori della quale non è possibile né lo sarà mai a nessuno ottenere il regno dei cieli"[50].

Certamente Fozio, dotato di grande intelligenza politica, non può non rilevare i dissensi con la Chiesa armena, ma sa muoversi – anche in questo versante – con vigile accortezza, cercando di puntualizzare le questioni senza tuttavia toccare la suscettibilità dell'interlocutore, che anzi blandisce. Scrive infatti, nell'epist. 298, che la terra armena è protetta dalla grazia suprema ed è congiunta alla „santa chiesa cattolica" in tutto, ad

---

[49] Akinean 441–442, 29–30. Cfr. Outtier 168. Vd. *supra*, n. 30.

[50] Epist. 284, 97, 3287–3294: … ὥσπερ τὴν κοινὴν τῶν Χριστιανῶν βασιλείαν ἐγκολπίῳ πόθῳ καὶ εἰλικρινοῦς ὑποταγῆς διαθέσει ἀσπάζεσθαι καὶ τιμᾶν διωμολόγησας, οὕτω καὶ τὴν κοινὴν τῶν εὐσεβούντων πίστιν, τὴν ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης τὰς σωτηρίους ἀκτῖνας πυρσεύουσαν, σαυτῷ τε μάλιστα καὶ γένει τῷ σῷ καὶ τοῖς ὑπηκόοις λατρεύειν ἀνύστακτόν τε καὶ ἀπροφάσιστον καὶ χειρὶ καὶ ποδὶ καὶ φωνῇ καὶ πάσῃ δυνάμει ποίει σπούδασμα, ἧς χωρὶς οὐκ ἔστιν οὐδὲ μὴ γένηται βασιλείας οὐρανῶν οὐδένα ἐπιτυχεῖν.

eccezione del fatto che gli Armeni hanno ritenuto il quarto concilio, quello di Calcedonia, „avverso a Dio e contrario alla verità“[51].

Questa corrispondenza, che costituisce un autentico capolavoro diplomatico, ci aiuta a capire meglio quali fossero i rapporti che intercorrevano fra Bizantini e Armeni a livello politico e religioso, e, nello specifico, getta luce sul ruolo di Fozio, il quale seppe essere uomo del dialogo, capace di puntare sugli elementi di contatto che legavano la Chiesa bizantina a quella armena. Se guardiamo ai risultati dobbiamo dire che si è trattato di un tentativo destinato al fallimento[52], ma esso ci rivela un aspetto assai interessante della poliedrica attività, insieme pastorale e politica, di Fozio, animato dal desiderio di riportare l'unione nell'ecumene cristiana, fondamento – e aspirazione – del preteso universalismo bizantino.

## Addendum

Nelle more della stampa è apparso il volume di I. Dorfmann-Lazarev (Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie. Lovanii 2004), che affronta la questione delle relazioni armeno-bizantine nel IX sec. La prospettiva dell'autore è diversa dalla mia perché rivolta soprattutto all'esame delle problematiche teologiche. Mi riservo di analizzare in dettaglio le tesi dello studioso in un lavoro di prossima pubblicazione.

---

[51] Akinean 443–444, 83–88. Cfr. Outtier 169.

[52] Nicola Mistico, scrivendo all'ἄρχων τῶν ἀρχόντων, nel 924/25, ribadiva la necessità che si realizzasse una vera unità dottrinaria fra le Chiese, operazione che, nonostante gli sforzi non era riuscita a Fozio. Vd. epist. 139 [ed. R.J.H. Jenkins – L.G. Westerink, Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters (*CFHB* 6). Washington 1973, 448–450]: … οὕτω δέον ἐστὶν συνοικειούμενον εἶναι καὶ τῇ τῆς πίστεως ὁμολογίᾳ καὶ τῷ φρονήματι τῶν ὀρθῶν δογμάτων, ἀλλὰ μὴ καθάπερ μέχρι τοῦ νῦν, οὐκ οἶδα ὅπως τοῦ τοιούτου κακοῦ παρεμπεσόντος, τῇ μὲν φιλίᾳ δοκεῖν συνάπτεσθαι, τῇ δὲ κατὰ τὴν πίστιν κοινωνίᾳ διίστασθαι. Περὶ οὗ καὶ τῷ ἡμετέρῳ πατρί, φαμὲν δὴ Φωτίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ πατριάρχῃ, οὐ μικρὸς ἀγὼν καταβέβληται, τοῦτο μὲν λόγοις, τοῦτο δὲ καὶ ἀποστολῇ ἀνδρῶν, εἰ καὶ τῶν πραγμάτων αἱ περιπέτειαι ἐπὶ τὸ τέλος ἐλθεῖν τὴν σπουδὴν ἀπεκώλυσαν.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 59–69


VLADA STANKOVIĆ / BELGRADE

# WHEN WAS THEOPHYLAKTOS LAKAPENOS BORN?

More than thirty years ago, Paul Lemerle emphasized that many of the mistakes modern Byzantology makes are due to the wrong information in the Byzantine sources themselves, which are not examined carefully enough.[1] One of the clearest cases of that pattern could be the example of John Scylitzes' remark concerning the age of the patriarch, Theophylaktos Lakapenos (933–956). It might seem difficult, or even absurd, to dispute the explicit data of a Byzantine historian, but the situation with Scylitzes' Σύνοψις ἱστοριῶν is somewhat specific. His text is full of *unique* information – regardless of whether it is correct or not – which cannot be compared with the data from other Byzantine writers. It is not only the issue of the additions to the main body of Scylitzes' text that presents a problem.[2] The question of Scylitzes' sources is a very complex one, and even though the research of his sources is not the main goal of the present study, that problem should be noted, as a need to examine almost every single item of information in his History with caution.[3] In this particular case, we will try to demonstrate not only that Scylitzes made a mistake concerning Theophylaktos' age, which could be ascribed to a simple error during the process of writing, but also that some of his information in the story about the Theophylaktos' χειροτονία are so utterly wrong that they must indicate some deeper confusion either in the sources which he had used, or in his compilation of them.

---

[1] P. Lemerle, Cinq études sur le XIème siècle byzantin. Paris 1977, 263; 313.

[2] Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn [*CFHB* 5]. Berlin–New York 1973 (= Scylitzes) 17, 74 sq; 208, 40–43; 226, 29 sq; 244, 89 sq; 245, 21–26; 311, 74 sq; 340, 4 sq; 400, 29–31; 416, 58 sq., are just some examples of Scylitzes' unique data, for which an earlier source cannot be established. Cf. B. Prokić, Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Scylitzes codex Vindobonensis hist. gr. LXXXIV, Phil. Diss. München 1906, and Scylitzes, ed. Thurn, XXIX–XXXIV.

[3] J. Shepard, A suspected source of Scylitzes' Synopsis Historion: the great Catacalon Cecaumenus. *BMGS* 16 (1992) 171–181. Cf. V. Stanković, Novelisim Konstantin, Mihailo V i rod Paflagonaca. *ZRVI* 40 (2003) 31–33, and there note 23.

In his summarized commentary on Theophylaktos' death (February 27, 956), and in retrospective his consecration, and his rule and behavior in the church of Constantinople, Scylitzes gives the explicit information about the late patriarch's age. He says: "… in that way ended his life Theophylaktos the patriarch, (…), who was 16 years when he uncanonically took the helm of the church …".[4] John Zonaras and Michael Glykas, who state the same about Theophylaktos' age, took their information from Scylitzes' History.[5] John Scylitzes' statement that Theophylaktos Lakapenos was 16 years old when consecrated as the patriarch of Constantinople on February 2, 933 is the only explicit information about his age in Byzantine *historical texts*. The complete concurrence of all the manuscripts of Scylitzes' History could easily lead to the conclusion that his information was correct, and although it is not possible to establish his particular source in this case – since not one *History* from the 10th century gives Theophylaktos' precise age – one may assume that Romanos I's son was 16 at the time of his χειροτονία. And actually, Scylitzes' story is almost unanimously accepted – from Runciman's *Romanus Lecapenus*, and Ostrogorsky's classical *History of Byzantium*, until the latest and highly valuable study about the Lakapenos family and relations within it, written by O. Kresten and A. Müller.[6] The only exemption, to my knowledge, is the footnote observation of J. Darrouzès and L. Westerink in their edition of the Letters of Theodore Daphnopates, in which they state that Scylitzes' information about Theophylaktos being 16 when consecrated as patriarch must be wrong, bearing in mind Daphnopates' remarks.[7]

---

[4] Scylitzes, 242, 47 sq.

[5] Ioannis Zonarae Epitome historiarum, tomus III, ed. Th. Büttner-Wobst [*CSHB*]. Bonn 1897 (= Zonaras), 458, 13–14. Michaelis Glycae Annales, ed. I. Bekker [*CSHB*]. Bonn 1836, 562.

[6] S. Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign. Cambridge 1929, 64; 67; 75–77. G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates. München ³1963, 226. O. Kresten – A. Müller, Samtherrschaft, Legitimationsprinzip und kaiserlicher Urkundentitel in Byzanz in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Wien 1995, 17; 49 sq; 59, and note 200; 81. I am very grateful to Professor Otto Kresten, Vienna, for his help, and precious remarks he made on several points in this paper, and also for kindly sharing with me his personal scientific correspondence, concerning the subject of this article.

[7] Théodore Daphnopatès Lettres, edd. J. Darrouzès – L. G. Westerink. Paris 1978 (= Daphnopatès), 48–49. Cf. et ibidem 12, where the authors suggested that Theophylaktos was born between September 14, 913 and April 14, 914. Daphnopates' information served to me as proof that John Scylitzes made a mistake – in his case not so unusual – concerning Theophylaktos' age, unfortunately not being able at the

If we do accept John Scylitzes' information, it would mean that Theophylaktos was born in 917 (since he was 16 in 933) and that he was at least 15 years old in 932. In that case, however, the whole story about the forced resignation of his predecessor, Patriarch Tryphon,[8] in August 931 would lose its meaning and significance, if the earliest possible date when Theophylaktos could become the patriarch would have fallen in the year 932. And more than just that, Daphnopates' mention of the metropolitans' subsequent decisions that Romanos I's son could become patriarch at the age of 18 or 19, would also become meaningless – if Theophylaktos was born in 917 he would have reached the age of 18 as late as 935 – and at that time he had already been patriarch for two years!

Apart from Scylitzes' History, which was written more than a century after the actual events,[9] we have the official and contemporaneous correspondence of Theodore Daphnopates, or, more precisely, the correspondence of the emperor Romanos Lakapenos himself, written by Theodore Daphnopates. The emperor's letters to the metropolitans of the Byzantine church (Ep. 3, which is actually the emperor's προσφώνησις to the metropolitans),[10] and to the metropolitan of Herakleia, Anastasios, specifically (Ep. 2), contain the sole explicit mention of Theophylaktos' age. Anastasios was very important for the act of χειροτονία. As the metropolitan of Herakleia (under whose jurisdiction the Capital itself was long ago), he had to perform the consecration of the patriarch of Constantinople.[11] The accuracy of the letters written by Daphnopates when it comes to the question of Theophylaktos' consecration should not be doubted – they depict and witness the process of the negotiation between the emperor, Romanos Lakapenos, and the metropolitans of the church of Constantinople. The main facts about Theophylaktos' age that can be deduced from his father's letters are as follows:

The metropolitans had promised to the emperor Romanos I Lakapenos that they would consecrate his son, Theophylaktos,[12] but they kept moving

---

time to obtain and consult the already mentioned book by Kresten and Müller, cf. V. Stanković, Carigradski patrijarsi i carevi Makedonske dinastije. Beograd 2003 (= Carigradski patrijarsi), 114 sq.

[8] See infra.

[9] W. Seibt, Ioannes Skylitzes. Zur Person des Chronisten. *JÖB* 25 (1976) 81–85.

[10] Προσφώνησις ῥηθεῖσα πρὸς τοὺς μητροπολίτας ἐκ προστάξεως τοῦ βασιλέως, Daphnopatès, Ep. 3/ 49.

[11] Although he was not absolutely indispensable for the act of consecration: the emperor, Constantine VII, proceeded with χειροτονία of Polyeuktos without the metropolitan of Herakleia, Nikephoros, since he was "angry with him", Scylitzes 244; Zonaras, 486.

[12] Who is constantly referred to as θεοφιλέστατος σύγκελλος, cf. De cerimoniis aulae byzantinae, ed. Io. Reiske [*CSHB*]. Bonn 1829, 635, 10–11.

up the potential age at which Romanos' son could be appointed. First, they had agreed that it would be at 15, then at 18, and finally, at 19 years – but even then they were reluctant to perform the ceremony, and kept changing their minds. It is very important that Daphnopates (i.e. Romanos Lakapenos) mentions *different decisions* concerning the suitable age for Theophylaktos' patriarchal consecration, reached at different times, during the rule of at least two patriarchs (Ep. 2/ 49, 90; Ep. 3/ 49, 10). The late patriarchs who were not explicitly named could only have been Nicholas I Mystikos (901–907; 912–15. May 925) and Stephanos II, who died on July 15 (or 18) 928, as Kresten and Müller have recently proved.[13] It is not clear whether some official *synod* was convened.[14] Daphnopates says simply that "the late patriarchs and metropolitans themselves" resolved (Ep. 2/ 49), or that "all metropolitans came together", and made the decision about the consecration of Theophylaktos, "some having in mind the *canons* (sc. laws), others deciding by οἰκονομία" (Ep. 2/ lines 66–68), which means that they accepted the emperor's will, in the desire to avoid divisions within the church, or escape conflict with Romanos Lakapenos. Arethas, the metropolitan of Caesareia of Cappadocia, and the πρωτόθρονος of the Byzantine church, wrote about the decision that was not written, and which was in favor of the patriarch's right to select his own successor, although his narration is intentionally not exact enough.[15]

The emperor, Romanos Lakapenos, had determined the destiny of his eunuch son much earlier. During the last years of the patriarchate and life of Nicholas Mystikos, it was established that Theophylaktos would eventually become patriarch. On Christmas Day in 924, the patriarch, Nicholas Mystikos, made him σύγκελλος, in that way confirming that he was predestined for the highest spiritual office.[16] The death of the patriarch, Nicholas Mystikos, on May 15, 925, left Romanos Lakapenos without a reliable friend and associate. The rule of Stephanos II as patriarch lasted only three years, and although he too was on good terms with the emperor Romanos Lakapenos, it was only after his death that the question of Theophylaktos' χειροτονία gained its full significance.[17]

---

[13] Kresten – Müller, op. cit. Exkurs IV, 57–65.

[14] As Darrouzès and Westerink thought, Daphnopatès, 12.

[15] Arethae Scripta Minora I, ed. L. G. Westerink. Leipzig 1968, No. 37, 290–293, here 292, 25.

[16] Cf. V. Stanković, Carigradski patrijarsi, 113 sq.

[17] Stephanos II performed the wedding of Maria (Eirene) Lakapenos – granddaughter of the emperor Romanos I and daughter of his eldest son and favorite, Christophoros – and Peter, son of the Bulgarian ruler Symeon. The marriage brought with it a

One can only speculate what happened in the course of the five months that followed after Stephanos II's death. Although it is not unusual for the patriarchal throne to be vacant even for a longer period, the strange atmosphere that surrounded the consecration of his successor Tryphon – compared with information from Daphnopates' epistles – could provide a plausible answer to the question of Theophylaktos' age.

As we already saw, the metropolitans made various decisions, at different times, about the appropriate age for consecration. In both the Ep. 2. and Ep. 3, Daphnopates mentions that – obviously the first decision – allowed χειροτονία at the age of 15. In the Ep. 3, which is the emperor's address (προσφώνησις) to the metropolitans, Romanos Lakapenos repeats their earlier promises to consecrate Theophylaktos – first at the age of 15; then 18; after that 19, at which age they allowed his ordination to the priesthood, but also consecration as patriarch. And in spite of their solemn promises, *that (sc. Theophylaktos' consecration) did not happen* (τοῦτο οὐ γέγονεν). The conclusion is evident – Theophylaktos was not consecrated as the patriarch of Constantinople even in his 19th year.[18] In their translation of this particular segment, Darrouzès and Westerink omitted the crucial mention of the 19th year – after *la dix-huitième* should be added *puis la dix-neuvième*, and then *au cours de laquelle*, which is a reference to the 19th, and not the 18th year.[19] The only trouble is Daphnopates' use of cardinal and serial numbers: we cannot be sure whether he meant that Theophylaktos was in his 19th year (which actually means that he was 18 years old), or that he already was 19, and still expecting and waiting for χειροτονία. In any case, from the evidence of Ep. 3/ 49, 10- 51,15, it is clear that Theophylaktos certainly was at least 18, maybe even 19 years old at the time it was written. In the Ep. 2/ lines 66–72, we find some more precise information: the metropolitans agreed that on the Day of the Exaltation of the Cross (September 14), Theophylaktos should be ordained a priest; and during the *Holy Days, or at Easter*, he should be installed as patriarch. And the reason is given: if some of the metropolitans hesitated to accept his consecration in the 19th year, in his 20th year they would most certainly consecrate him as patriarch. As Darrouzès and Westerink noted, the *Holy*

political alliance as well, and Romanos Lakapenos in that way also exalted and established the position of his own family, see A. Stavridou-Zafraka, Ὁ ἀνώνυμος λόγος ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει. *BYZANTINA* 8 (1976) 343–407; I. Dujčev, On the Treaty of 927 with the Bulgarians. *DOP* 32 (1978) 219–295.

[18] For Daphnopates' use of serial and cardinal numbers see infra.

[19] Daphnopatès, text 49,10–51,15; translation 48. This means that Ep. 3, but also the Ep. 2, were written after September 14, 932.

*Days* represent without doubt the period from Christmas until Epiphany, i.e. from December 25 until January 6, and in 933 Easter was on April 14. That indicates that Theophylaktos must have been born some time between 14 September and 14 April – or even more precisely, since his investiture was allowed already on Christmas[20] – **between September 14 and December 25**. Daphnopates' careless use of cardinal and serial numbers makes it impossible for us to conclude definitively only from his letters whether Theophylaktos was 20 years old when invested as the patriarch on February 2, 933, or in his 20th year. In the first case, he would have been born some time between September 14 and December 24, 912, in the second, which we hope to prove correct, between **September 14** and **December 25, 913**.

In an attempt to deduce the real meaning of Daphnopates' numbers, and thus to establish with more certainty the year of Theophylaktos' birth, we must turn to the external evidence concerning the χειροτονία of Romanos I's son, and the problems surrounding it.

**15 years.** The first decision allowed the consecration of the emperor's son at the age of 15. The answer to the question of precisely when could that decision have been reached, must be sought in the circumstances inside the church, which allowed or even required that sort of deliberation. It seems highly unlikely that such a pronouncement was needed or even possible during the lifetime of the patriarch Stephanos II from Amaseia, who was in many ways the associate of the emperor Romanos I. Quite the opposite, all the elements indicate that only after his death, and that is to say, almost immediately after Stephanos II had died, Romanos Lakapenos negotiated with the metropolitans of the Byzantine church, the terms on which his son's consecration would be allowed. The very first indicator of that process inside the church was the vacancy of the patriarchal throne for five months: from July 15/ 18 until December 14, 928. It was the first significant period, after the iconoclasm, in which the Church of Constantinople was *widowed* (χηρεύουσα ἐκκλησία),[21] and that must suggest that it was the intentional choice of the emperor himself, who was awaiting the answer of the metropolitans.[22] The second ele-

[20] I do not see that it is possible to understand Daphnopates' text differently – but to conclude that Theophylaktos became a year older after September 14 and before the *Holy Days* – which must be understood as beginning with Christmas.

[21] Daphnopatès, Ep. 2/ 49, 94–95: ἀνάξιον δὲ καὶ παρὰ κανόνα τὸ χηρεύειν τὴν ἐκκλησίαν…

[22] V. Stanković, Carigradski patrijarsi, the chapter: Udovištvo crkve i odnos cara prema patrijarhu, 263–267.

ment is the already mentioned letter of Arethas, in which the learned metropolitan of Caesareia tried to persuade Gregory of Ephesus, who held the second rank in the Byzantine church, using apostolic examples, that patriarchs had the right to nominate their successors during their lifetime. In other words, Arethas defended Theophylaktos' right to the patriarchal throne, since he was *prepared and trained* for that position by the late patriarch, Stephanos II. The question of Theophylaktos' (non) *canonical* age for the consecration was not even mentioned in Arethas' letter, which means that it must be dated in the first phase of the quarrel between the emperor and some of the Byzantine metropolitans.

**18 years.** But in the course of five months, between the death of Stephanos II and the consecration of the new patriarch Tryphon, agreement within the Byzantine church on the subject of Theophylaktos' χειϱοτονία could not be reached. It seems that the metropolitans (at least some of them) had changed their minds, and altered their previous decision according to which Theophylaktos could be appointed at 15 years. Now, they set a new boundary for his consecration at 18 years. Although this could only be inferred from indirect information, the emperor's acquiescence to appoint another patriarch, and the circumstances surrounding Tryphon's consecration indicate clearly enough that some kind of agreement was eventually reached between Romanos Lakapenos and the Byzantine metropolitans. John Scylitzes, followed by Zonaras, but also different variants of Pseudo-Symeon, convey the story about Tryphon's *temporary* consecration as the patriarch. According to their reports, the renowned monk, Tryphon, agreed (which means that the metropolitans, who opposed the intentions of Romanos I had also consented) to be the patriarch of Constantinople only until Theophylaktos Lakapenos reached the appropriate age for that office, which was evidently earlier fixed at 18 years.[23] That implies that the emperor, Romanos Lakapenos, succeeded in reaching an agreement with the metropolitans, a compromise that was at the time satisfactory for him, assuring Theophylaktos' ordination in three years time.

To summarize: after the death of Stephanos II on July 15/18, 928, the Byzantine metropolitans first decided that Theophylaktos could be installed as the patriarch at 15 years,[24] but shortly after that decision, they

---

[23] Symeonis Magistri Annales, ed. I. Bekker [*CSHB*]. Bonn 1838, 742; Georgii Monachi Vitae imperatorum recentiorum, ed. I. Bekker [*CSHB*]. Bonn 1838, 908; Leonis Grammatici Chronographia, ed. I. Bekker [*CSHB*]. Bonn 1842, 318; Theodosii Meliteni qui fertur Chronographia, ed. T. L. F. Tafel. München 1859, 227; Scylitzes, 225; Zonaras, 475.

[24] Which meant soon after the death of Stephanos II's since Theophylaktos turned 15 some time between September 14 and December 25, 928.

changed their minds and postponed his consecration for another three years, until Theophylaktos was 18 years old. In the meantime, Tryphon was appointed as the patriarch of Constantinople, himself aware of, and in accord with the predetermined temporary nature of his position.

Even before three years of Tryphon's patriarchate elapsed, the emperor, Romanos Lakapenos, forced him to step down, in August 931, eager to finally install his own son, Theophylaktos, as the patriarch of Constantinople. That clearly confirms that Theophylaktos was reaching the agreed age suitable for consecration, which had been fixed at 18 years. And if our conclusion that Theophylaktos was born some time between September 14 and December 25 is correct, the only year that conforms to all indications is **913**. Theophylaktos would thus have turned 15 between September 14 and December 25, 928 – in the period when Romanos I negotiated with the highest circles of the Byzantine church his χειροτονία at 15 years; and only thus would Romanos Lakapenos' decision to force Tryphon's resignation make sense – if he was preparing to proceed with Theophylaktos' planned consecration at 18 years, i.e. between September 14 and December 25, 931.

In August 931, Romanos Lakapenos forced the resignation of the patriarch, Tryphon, planning to carry on with Theophylaktos' χειροτονία, since he was turning eighteen between September 14 and December 25, that year, 931, probably closer to the first date than the second. In spite of the previous accord, some metropolitans refused to consent to the emperor's wishes. It seems that they again moved the age limit for χειροτονία at 19, having in mind the example of the patriarch, Stephanos I (the Macedonian), son of the emperor, Basil I, who was consecrated at that age.[25] It meant the prolongation of the whole process by yet another year. The opposed metropolitans, of whom Anastasios of Herakleia is best known, proposed the installation of yet another temporary patriarch, but the emperor refused. Theophylaktos' unsuitable age was allegedly Anastasios' only reason for opposition, and we cannot exactly discern all the elements of his rejection to accept Theophylaktos' consecration.[26] The political background of Anastasios' refusal, and the divisions within the church of Constantinople become much more evident in the

---

[25] Daphnopatès. Ep. 2/ 45–49. Cf. Ch. Angelidi, Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου. Ioannina 1980, 112 sq.

[26] His only public reason, that is, since he was evidently connected with the expelled patriarch Tryphon, by whom he had been ordained. Cf. J. Darrouzès, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Paris 1970, 174, and note 1, about Anastasios' possible later position as one of the *pedagogues* of Theophylaktos Lakapenos!

emperor Romanos' letter: Anastasios was the *partisan* of those metropolitans, who accepted the fourth marriage of the emperor, Leon VI. And since Anastasios insisted that his refusal was based *only* on strict adherence to the canonical rules, the emperor "reminded" him – with an evident, although subdued threat – that he was ordained by Tryphon, who himself became a monk many years before the prescribed canonical age for consecration, and that, consequently, Anastasios' own χειροτονία was not completely canonical.[27]

The emperor, Romanos Lakapenos, eventually lost patience, and, exhausted by the constant resistance within the Byzantine church, decided to proceed with Theophylaktos' consecration, with the help of the Roman church, Pope John XI and his legates. Unable to secure the acquiescence of the highest ranking Byzantine metropolitans – like Anastasios of Herakleia – who once again contradicted their previous decision that Theophylaktos would be ordained as a priest on the September 14, 932 and then, finally, consecrated as the patriarch between Christmas 932 and Easter 933, he ceased the negotiations and asked for, and received, Roman help, thus ending *the affair* of his son's χειροτονία.[28] The measure of the importance that papal intervention had becomes evident from the emphasis in Byzantine historical texts from the 10th century. Their common impression was that the Roman legates *decided* that Theophylaktos Lakapenos should become the patriarch.[29]

## Addition

### John Scylitzes' *Theophanes ho Kaisareias*

In the story about the overthrow of the patriarch, Tryphon, in August 931, John Scylitzes names one person, who helped the emperor, Romanos Lakapenos, the most, in securing, by a ruse, the resignation of the reluctant patriarch. Scylitzes says that it was ὁ Καισαρείας Θεοφάνης, ὃν δὴ καὶ Χοιρινὸν ἐκάλουν[30], whose urge to help the emperor in the end cunningly led to Tryphon's resignation, thus opening the way for Theophylaktos'

[27] Daphnopatès, Ep. 2/ 43, 26–30.
[28] Cf. Ibidem, Ep. 1.
[29] Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker [*CSHB*]. Bonn 1838, 422, 3–9; Sym. Mag. 745, 15–19; Georg. Mon. Cont. 913, 1–5; Leon. Gr. 322, 8–12; Theod. Melit. 230–231 (all as in note 23).
[30] Scylitzes 226, 30 et sq.

consecration. And once again, like in the case of Scylitzes' information about Theophylaktos' age, the concordance of all the manuscripts of his work, and the historian's detailed and lively account, led scholars to accept his data. With Scylitzes' story accepted it was natural to conclude that some Theophanes, nicknamed Χοιρινός for his bad (piggish) morals and character, was the archbishop of Caesareia in the time around August 931.[31] All other writers from the 10th century, but even later ones do not name the archbishop of Caesareia, who helped Romanos Lakapenos in dealing with the patriarch, Tryphon – most of them just say ὁ Καισαρείας.[32] Fortunately enough, we have explicit proof that John Scylitzes made a mistake in this particular place in his Σύνοψις ἱστοριῶν, and in this specific nomination of the πρωτόθρονος of the Byzantine church. At the end of the manuscript (earlier known as Moscow – Dresden) now in Moscow (GIM VI 231 [394]) written for Arethas, the archbishop of Caesareia, there is the note by the hand of its writer, deacon Stylianos: Στυλιανὸς διάκονος ἔγραψα Ἀρέθᾳ ἀρχιεπισκόπῳ Καισαρείας Καππαδοκίας ἔτει κόσμου ͞ϛυμ ἰνδικτιῶνος πέμπτης μηνὶ ἀπριλίῳ συμπληρωθέντος τοῦ τεύχους.[33] That note is unequivocal confirmation that Arethas was still the archbishop of Caesareia in April 932, which means that he must have held that position during the overthrow of the patriarch, Tryphon, from office in August 931. And, indeed, that complies perfectly with everything we know about Arethas' attitude toward the consecration of Theophylaktos Lakapenos, which was evident enough at the very beginning of this *affair*, not long

---

[31] Cf. e.g. Byzanz – wieder ein Weltreich. Das Zeitalter der makedonischen Dynastie. Teil I. Nach dem Geschichtswerk des Johannes Skylitzes übersetzt, eingeleitet und erklärt von H. Thurn [*Byzantinische Geschichtsschreiber* 15]. Graz–Wien–Köln 1983, p. 307. Kresten – Müller, op. cit., 63, note 218. In the poems of Christophoros Mitylenaios occurs also some Basileios nicknamed Χοιρινός, Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios, ed. E. Kurtz. Leipzig 1903, no. 84, 53–54.

[32] Sym. Mag. 742–745; Georg. Mon. Cont. 911–912; Leon. Gr. 321 (all as in note 23); Zonaras, 475–476 (475, 16). The explicit naming of Caesareia as the seat of a metropolitan involved in the overthrow of the patriarch, Tryphon, makes it more difficult to search for some Theophanes, (who would in that case, have held some other metropolitan's seat) as a person who managed to secure the patriarch's resignation.

[33] Clearly readable from the photograph in K. and S. Lake, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200. VI. Manuscripts in Moscow and Leningrad, Boston, Massachusetts [*The American Academy of Arts and Sciences*] 1936, Pl. 384 (Cod. 231 (394)). Cf. P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin, Paris 1971, 229–230. L. Perria, *Arethae* II. Impaginazione e scrittura nei codici di Areta. *RSBN N. S.* 27 (1990) 55–89, here 58 and 66.

after Stephanos II's death in July 928. Arethas, for some reason, was the biggest supporter of the emperor's wish to consecrate Theophylaktos as soon as possible. He actively campaigned for the emperor's cause, and it seems quite possible that he even outsmarted the patriarch, Tryphon, and managed to secure his resignation. Arethas was the main defender of the emperor's will inside the church, and his strongest ally among the metropolitans. His conduct toward the whole problem of Theophylaktos' χειροτονία adds one small detail to the picturesque character of this scholar and metropolitan. It also poses a dilemma, whether it would be possible to see his personal ambition guiding his acts, since he would, as a πρωτόθρονος, take charge of the Byzantine church, once the patriarch's seat would become vacant.[34]

To provide an answer to the question of what John Scylitzes' source was seems to me impossible at present. Maybe, we shall be able to be more specific after the new critical editions of the Byzantine writers from the 10th century, and especially after the completion of the study of all the different manuscript traditions and variants of Pseudo-Symeon. The other possibility, that this is an early example of the later very common practice of naming someone as X ὁ τοῦ Y, which would suggest that Theophanes Χοιρινός was a nephew, cousin, οἰκεῖος, of Arethas, must be ruled out, since the manuscript tradition gives no indication that the article τοῦ was omitted from Scylitzes' text.

[34] I owe this suggestion to Professor Otto Kresten, Vienna, as well as thanks for his help in finding the photograph of Stylianos' note and its reading.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 71–86


THOMAS PRATSCH / BERLIN

# ZUM BRIEFCORPUS DES SYMEON MAGISTROS: EDITION, ORDNUNG, DATIERUNG

Vor nunmehr viereinhalb Jahrzehnten edierte Jean Darrouzès im Rahmen seiner *Épistoliers byzantins du Xe siècle* auch eine größere Zahl von Briefen, die er unter dem Verfasser *Syméon magistros et logothète du drome* zusammenfaßte[1]. Das so entstandene Briefcorpus des Symeon Magistros bietet eine ganze Reihe von Problemen, die im folgenden, wenn schon nicht gelöst, so doch zumindest skizziert werden sollen.

## 1. Überlieferung

Es sind zwei getrennte Sammlungen von Briefen Symeons erhalten, die von Darrouzès nach ihrer jeweiligen maßgeblichen Hs zum einen als Athossammlung (*la collection de l'Athos*) und zum anderen als Patmossammlung (*la collection de Patmos*) bezeichnet wurden[2]. Der wichtigste Textzeuge der Athossammlung ist cod. Athon. Laura Ω 126, die Sammlung wird jedoch auch in anderen codd. überliefert[3]. Ein Brief (Ep. 111 Darrouzès), der ebenfalls der Athossammlung zuzurechnen ist, ist nur im cod. Baroccianus 131, f. 178, erhalten[4]. Der wichtigste Textzeuge der Patmossammlung ist cod. Patmensis 706[5].

Der Athossammlung entsprechen die Epp. 82–111 der Edition Darrouzès, der Patmossammlung die Epp. 1–81. Überdies hat Athanasios Markopoulos vor einiger Zeit überzeugend dargelegt, daß drei weitere, im cod. Patmensis 706 überlieferte Briefe, die dort jedoch unter dem Namen des

[1] Épistoliers byzantins du Xe siècle, éd. par J. Darrouzès, Paris 1960, 99–163 (in der Folge Darrouzès).

[2] Vgl. Darrouzès 33f.

[3] Vgl. Darrouzès 33–35. 99.

[4] Vgl. Darrouzès 34. 99. Dieser Brief ist dort zusammen mit einem anderen Brief der Athossammlung (Ep. 89 Darrouzès) erhalten.

[5] Vgl. Darrouzès 33–35. 99. Diese Hs liegt im wesentlichen der Edition der *Épistoliers byzantins du Xe siècle* zugrunde, vgl. Darrouzès 9–20.

Alexandros von Nikaia stehen und von Darrouzès auch unter dessen Namen ediert wurden[6], dem Symeon Magistros zuzuweisen sind und der Patmossammlung angehören[7].

Die Athossammlung ist überschrieben mit ἐπιστολαὶ Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου, die zwei Briefe des mit Sicherheit selben Verfassers werden im Baroccianus bezeichnet als τοῦ λογοθέτου κῦρ Συμεὼν τοῦ Μεταφραστοῦ. Die Patmossammlung ist überschrieben mit ἐπιστολαὶ Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου τοῦ δρόμου. Darrouzès ging von einem einzigen Verfasser der beiden Sammlungen aus. Dies ist sehr wahrscheinlich, wenngleich sich in den Briefen selbst keine Beweise dafür finden lassen[8]. Es bleibt selbst dann wahrscheinlich, wenn – wie sich zeigen wird – wenigstens zwölf Jahre zwischen der Patmossammlung und der Athossammlung liegen[9].

## 2. Anzahl

Darrouzès hatte insgesamt 111 Briefe unter dem Namen des Symeon Magistros ediert, obwohl bereits ihm klar war, daß eine größere Zahl dieser Briefe nicht Symeon zugewiesen werden kann[10]. Unter diesen 111 Briefen befinden sich zum einen 28 Briefe[11] des Patriarchen Nikolaos Mystikos, die auch in die moderne Edition der Briefe des Patriarchen aufgenommen wurden[12], zum anderen stammen weitere sieben Briefe[13] wohl ebenfalls nicht von Symeon, aber auch nicht von Nikolaos[14]. Ferner ist in der Sammlung auch ein Brief des Theodoros von Kyzikos überliefert (Ep. 109 Darrouzès). Hinzuzurechnen sind schließlich die drei Briefe, die von Darrouzès als Epp. 18–20 des Alexandros von Nikaia ediert wurden,

---

[6] Epp. 18–20 des Alexandros von Nikaia, vgl. Darrouzès 96–99.

[7] A. Markopoulos, Überlegungen zu Leben und Werk des Alexandros von Nikaia. *JÖB* 44 (1994) 313–326. Zur Person vgl. jetzt T. Pratsch, Alexandros, Metropolites von Nikaia und Professor für Rhetorik (10. Jh.) – biographische Präzisierungen. *Millennium-Jahrbuch* 1 (2004), 243–278.

[8] Zahlreiche Briefe des Symeon (nämlich Nrr. 1–82. 84. 87. 89. 91. 93–94. 104–105. 110–111) sind ohne Anrede überliefert und vergleichsweise kurz. Sie liefern kaum oder gar keine Anhaltspunkte zu einer Identifizierung der einzelnen Adressaten und geben auch kaum etwas über den Verfasser preis.

[9] Siehe dazu unten zur Datierung.

[10] Vgl. Darrouzès 34–37.

[11] Nämlich die Epp. 25–49, 62–63 und 66.

[12] Nicholas I, patriarch of Constantinople, Letters, Greek text and English translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink. Washington, D. C., 1973 (*CFHB* 6, *Dumbarton Oaks Texts* 2).

[13] Nämlich die Epp. 3, 11, 50, 56–57, 59 und 61.

[14] Vgl. Jenkins–Westerink xxxiiif.

die aber, wie Markopoulos überzeugend nachgewiesen hat, dem Symeon Magistros zuzuweisen sind. Es ergeben sich (111 – 28 – 7 – 1 + 3 =) 78 sicher zugewiesene Briefe des Symeon zuzüglich der genannten sieben *incertae*.

Für die beiden Sammlungen der Briefe Symeons bedeutet dies im einzelnen:

1. Der Bestand der Athossammlung bleibt im wesentlichen stabil. Hier ist lediglich der Brief des Theodoros von Kyzikos (Ep. 109 Darrouzès) abzuziehen. Diese Sammlung besteht aus 29 Briefen, nämlich den Epp. 82–108 und 110–111 der Edition Darrouzès.

2. Für den Bestand der Patmossammlung haben die inzwischen vorgenommenen Emendationen dagegen gravierendere Konsequenzen. Diese Sammlung besteht nunmehr aus 49 (+ 7) Briefen, nämlich den Epp. 18–20 (Darrouzès) des Alexandros von Nikaia, ferner aus den Epp. 1–2, 4–10, 12–24, 51–55, 58, 60, 64–65 und 67–81 (Darrouzès) des Symeon Magistros, möglicherweise zuzüglich der Epp. 3, 11, 50, 56–57, 59 und 61 (Darrouzès) des Symeon Magistros.

## 3. Datierung

Bereits Darrouzès hatte bemerkt, daß die beiden Sammlungen (Athos und Patmos) wohl aus verschiedenen Lebensabschnitten des Symeon stammen[15]. Es muß daher jede Sammlung für sich datiert werden:

1. Athossammlung: Die Tatsache, daß in einem Brief (Ep. 87 Darrouzès) in einer nachgeordneten Hs (cod. Vindobonensis phil. Gr. 342) der Verfasser, also Symeon, als Protasekretis tituliert wird, hatte Darrouzès[16] zu der Annahme geführt, daß Symeon mit dem gleichnamigen Patrikios und Protasekretis identisch sei, der in der Novelle von 964 des Kaisers Nikephoros Phokas[17] erwähnt wird. Symeon sei also zu diesem Zeitpunkt Protasekretis gewesen und erst nach 964 zum Magistros und Logothetes des Dromos ernannt worden. Auf dieser Grundlage datierte er die Athossammlung um 964[18].

Nach Aussage der Quellen war der Patrikios und Protasekretis Symeon, den Darrouzès auf das Jahr 964 festlegt, bereits unter Kaiser Romanos dem Jüngeren (959–963) mit der Mitwirkung bei der kaiserlichen Gesetzgebung betraut worden. Er wird zwischen 959 und 967 in drei erhaltenen

[15] Vgl. Darrouzès 34: „elles appartiennent à des époques différentes de la vie de Syméon."

[16] Vgl. Darrouzès 33f.

[17] Vgl. Darrouzès 33: „dans la novelle de 964 de Nicéphore Phocas."

[18] Vgl. Darrouzès 34: „les vingt-huit lettres de Syméon peuvent être datées des environs de 964."

Novellen der Kaiser Romanos II. und Nikephoros II. Phokas als juristischer Berater genannt[19]. Die Identifizierung dieses Symeon, Patrikios und Protasekretis, aus den Novellen mit dem Verfasser der Briefe namens Symeon, Magistros und Logothetes (des Dromos), erscheint auf der gegebenen Grundlage zwar möglich, aber noch nicht sicher. Es finden sich jedoch noch weitere Anhaltspunkte, die darauf hindeuten, daß der Datierungsversuch von Darrouzès ungefähr in den richtigen Zeitraum weist, wodurch auch die Identifizierung des Patrikios und Protasekretis mit dem Magistros und Logothetes erhärtet wird. Betrachtet man die 29 Briefe genauer, lassen sich folgende Datierungshinweise festmachen:

Ep. 83 (Darrouzès) ist an die Mönchsgemeinschaften auf dem bithynischen Olymp, dem Kyminas, dem Latros und dem Athos gerichtet. Die Mönche werden gebeten, für den Sieg der byzantinischen Truppen zu beten. Diese standen kurz vor dem Feldzug gegen Saif ad-Daula (in der Quelle: Χαμβδᾶς), der mit seinem Heer bereits „vor den Türen“ (ἐν θύραις) stand. Der Brief ist in die Zeit um 964 zu datieren, muß aber vor dem 25. Januar 967 geschrieben worden sein, als Saif ad-Daula in Aleppo starb[20].

Ep. 86 ist an einen gewissen Dermokaïtes adressiert. Darin fordert der Kaiser den Dermokaïtes, der einst Strategos mehrerer Themen gewesen war, nachdrücklich auf, eine genaue Aufstellung zu machen über die Einkünfte (συνηθείαι), die ihm aus den einzelnen Themen zugeflossen waren. Anscheinend überprüfte der Kaiser nicht lange nach seiner Thronbesteigung die finanzielle Situation des Reiches. Dermokaïtes wird auch in dem folgenden Brief erwähnt, der recht genau zwischen August und Oktober des Jahres 964 zu datieren ist. Daher dürfte es sich bei dem Kaiser, der vor kurzem den Thron bestiegen hat, um Nikephoros Phokas handeln.

Ep. 88 ist wiederum überschrieben „an die Mönchsgemeinschaften des Olymp, des Kyminas, des Latros und des Athos“, aber anscheinend an einen höhergestellten Kleriker gerichtet[21], der gemeinsam mit dem genannten Dermokaïtes zu diesen Mönchsgemeinschaften gehen und diese um Fürbittgebete für einen Erfolg der Flottenexpedition nach Kalabrien ersuchen soll. Bei dieser Flottenexpedition handelt es sich um die am Ende fehlgeschlagene, große byzantinische Offensive zur Sicherung von

---

[19] Vgl. Ius Graecoromanum, ed. J. Zepos – P. Zepos, Bd. I: Novellae et aureae bullae imperatorum post Iustinianum, 2. Aufl., Aalen 1962, Nov. XVII (Romani iunioris, inter 959–963), Nov. XIX (Nicephori Phocae, a. 964), Nov. XX (Nicephori Phocae, a. 967), S. 244–253.

[20] ODB III, 1848 s. v. „Sayf al-Dawla“.

[21] Vgl. Darrouzès 149 Anm. 57.

Sizilien, die zwischen August und Oktober des Jahres 964 durchgeführt wurde[22]. Möglicherweise war das Schreiben im Auftrag des Kaisers, Nikephoros Phokas, abgefaßt.

In Ep. 92 sagt Symeon über den regierenden Kaiser (μέγας βασιλεύς), daß dieser die Enthaltsamkeit (τὸ φιλοσοφεῖν) und Einfachheit (λιτότης) wie kein anderer (Kaiser) vor ihm liebe. Auch dies paßt gut zu Nikephoros II. Phokas[23].

Ep. 91, eine Eloge auf einen Brief des Kaisers, sowie Ep. 96, an den Magistros, und Ep. 98, an den Quaestor, sprechen für eine hohe Position des Verfassers in der kaiserlichen Kanzlei. Wir können bis hierher festhalten, daß die Epp. 82–98 wohl unter Kaiser Nikephoros II. Phokas, also zwischen 963 und 969, abgefaßt wurden.

Bei den Epp. 99–103 und 105–108 (Ep. 104 fällt da etwas heraus) handelt es sich um Musterbriefe, die von Symeon im Namen und Auftrag des Kaisers abgefaßt wurden. Dies geht aus der Überschrift des ersten Briefes dieser Gruppe deutlich hervor: ὡς ἐκ τοῦ βασιλέως τινὶ μητροπολίτῃ. Diese Briefe sind alle nach dem vorgezeichneten allgemeinen Schema adressiert (e. g. τινὶ μητροπολίτῃ) und stellten wohl die Kopiervorlage dar, nach deren Vorbild dann von den kaiserlichen Sekretären die Briefe an die individuellen Würdenträger ausgefertigt wurden. Diese Briefe waren gerichtet an die Metropoliten (Epp. 99. 108), die Strategen (Epp. 101. 102. 107), die Senatoren (Ep. 103) und die „geistlichen Väter“ (Epp. 100. 106) des Reiches, womit Äbte oder andere herausragende Kleriker gemeint sein dürften. Das Vorhandensein mehrerer Musterbriefe an ein und dieselbe Gruppe von Würdenträgern verwundert zunächst, erklärt sich aber möglicherweise aus dem Streben nach einer gewissen Variation.

Der Inhalt dieser Briefe ist, mit jeweils etwas anderen Worten ausgedrückt, stets derselbe: Der Kaiser wisse, daß im Augenblick Fastenzeit (νηστεία) sei und der Adressat sich gerade in Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) übe. Dennoch bitte der Kaiser darum, die mitgeschickten bescheidenen Geschenke, nämlich Brot und Wein, nicht auszuschlagen, sondern anzunehmen zum Zeichen der Zuneigung (φιλία, ἀγάπη).

Dieser Text wurde also von den Schreibern der kaiserlichen Kanzlei vervielfacht, geschrieben im Namen und Auftrag des Kaisers und wohl

---

[22] Vgl. E. Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Berlin 1966, 345–351.

[23] Dieser soll ja, der allgemeinen Überlieferung zufolge, keine sexuellen Beziehungen zu seiner Ehefrau Theophano aufgenommen und in soldatischer bzw. asketischer Strenge gelebt haben.

auch von diesem unterzeichnet und gesiegelt und zusammen mit Brot und Wein an zahlreiche, wenn nicht gar sämtliche Metropoliten, Strategen, Senatoren und „heilige Väter“ des Reiches verschickt! Es ist dem Verfasser bzw. Auftraggeber der Schreiben dabei durchaus bewußt, daß in der Übersendung von Brot und Wein ausgerechnet in der Fastenzeit ein gewisser Widerspruch liegt, denn er spricht das Problem in jedem der Schreiben ausdrücklich an. Dennoch scheint die Verteilung der eucharistischen Gaben hier eben kein Zufall zu sein, sondern den zeremoniellen Gepflogenheiten zu entsprechen[24]. Der Kaiser verdeutlicht damit anscheinend seine Rolle als irdischer Statthalter des himmlischen Basileus[25].

Der nicht ganz passende Zeitpunkt für die Übersendung dieser Gaben, nämlich die Fastenzeit, läßt auf eine gewisse Dringlichkeit schließen. Anderenfalls hätte man ja das Ende der Fastenzeit abwarten können. Die kaiserlichen Schreiben samt Beigaben mußten aber anscheinend sofort verschickt werden und nicht etwa einige Wochen später; die Sache duldete keinen Aufschub. All dies deutet darauf hin, daß es sich bei den kaiserlichen Schreiben, die nach der Vorlage der erhaltenen Musterbriefe Symeons ausgefertigt und zusammen mit Brot und Wein versandt wurden, um eine Art Antrittsschreiben des Kaisers unmittelbar nach seiner Thronbesteigung gehandelt hat. Vermutlich wollte sich der neue Kaiser mit Hilfe dieser Schreiben und Geschenke bzw. durch die zu erwartende Reaktion auf diese Schreiben und Geschenke der Loyalität der kirchlichen und weltlichen Würdenträger im Reiche versichern.

Wer aber war dieser Kaiser? Nikephoros II. Phokas, der bereits in früheren Briefen der Athossammlung aufgetaucht ist, kommt dafür nicht in Betracht, da er am 16. August 963 den Thron in Konstantinopel bestieg und dieser Termin mit keiner der drei großen Fastenzeiten zusammenfällt[26]. Sein Nachfolger aber, Ioannes I. Tzimiskes, usurpierte den byzantinischen Kaiserthron in der Nacht vom 10. zum 11. Dezember 969, was genau in die vorweihnachtliche vierzigtägige Fastenzeit (Advent) fällt!

[24] Wie es scheint, mußte das Geschenk bzw. die Gabe des Kaisers aus Brot und Wein bestehen und nicht etwa aus Gold oder anderen Sachwerten!

[25] Vgl. G. Dagron, Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin. Paris 1996 (*Bibliothèque des histoires*), bes. 141–148.

[26] Vgl. K. Onasch, Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche. Berlin–München 1993, 118–120, s. vv. „Fasten“, „Fastentage“, „Fastenzeiten“. Als annähernd zeitgenössische Quelle zu den drei großen Fastenzeiten vgl. auch Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180), ed. F. Halkin, Six inédits d'hagiologie byzantine. Brüssel 1987 (*Subsidia hagiographica* 74), cap. 4, p. 183: *hagia Tesserakoste* (Ostern), *nesteia ton hagion Apostolon* (Apostelfasten) und *nesteia tes tu Christu hagias genneseos* (Advent).

Die Musterbriefe Symeons (Epp. 99–103 und 105–108) dürften also höchstwahrscheinlich ziemlich umgehend nach der Machtübernahme des Ioannes Tzimiskes geschrieben, vervielfältigt und an die entsprechenden Würdenträger ausgesandt worden sein.

Es ergibt sich daraus, daß die 29 Briefe Symeons in der Athossammlung mit ziemlicher Sicherheit in den Zeitraum zwischen den 16. August 963 (Thronbesteigung des Nikephoros Phokas) und nicht lange nach dem 11. Dezember 969 (Thronbesteigung des Ioannes Tzimiskes) zu datieren sind.

2. Patmossammlung: In einem frühen Brief dieser Sammlung (Ep. 4 Darrouzès) wird der neuernannte Metropolites von Athen, Theodegios, erwähnt, der wohl im Jahre 981 zum Bischof von Athen ernannt wurde[27]. Ebenso wird Theodegios in den drei Briefen Symeons erwähnt, die von Darrouzès als Epp. 18–20 des Alexandros von Nikaia ediert wurden und bei denen es sich um die ersten Briefe (Epp. 1–3) Symeons in der Patmossammlung handeln dürfte.

Das bedeutet, daß das Jahr 981 *terminus post quem* für die Patmossammlung darstellt. Alle Briefe dieser Sammlung wurden 981 oder später geschrieben.

## 4. Chronologie

Für die innere Chronologie des Briefcorpus des Symeon bedeutet dies, daß die Athossammlung eine Sammlung früherer Briefe Symeons (aus den Jahren 963–969), die Patmossammlung eine Sammlung späterer Briefe Symeons (aus den Jahren 981 oder später) darstellt. In der Edition folgt aber die Athossammlung der Patmossammlung, was auf der unrichtigen Insertion der Athossammlung in die Edition des cod. Patmensis 706 durch Darrouzès beruht. Die innere Chronologie des Briefcorpus ist dadurch nicht stimmig.

Innerhalb der beiden Sammlungen jedoch scheint die innere Chronologie jeweils gewahrt. Es finden sich – abgesehen von der bereits besproche-

---

[27] Vgl. A. K. Orlandos – L. Branuses, Τὰ χαράγματα τοῦ Παρθενῶνος ἤτοι ἐπιγραφαὶ χαραχθεῖσαι ἐπὶ τῶν κιόνων τοῦ Παρθενῶνος κατὰ τοὺς παλαιοχριστιανικοὺς καὶ βυζαντινοὺς χρόνους. Athen 1973 (Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Κέντρον Ἐρέυνης του Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ) = A. C. Orlandos avec la collaboration de L. Vranoussis, Les Graffiti du Parthénon. Inscriptions gravées sur les colonnes du Parthénon à l'époque paléochrétienne et byzantine. Athènes 1973 (*Académie d'Athènes. Centre de Recherches Médiévales et Néo-Helléniques*), Nrr. 73. 196, siehe auch S. 33*; vgl. auch G. Fedalto, Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, I: Patriarchatus Constantinopolitanus. Padua 1988, 490. Er war der Nachfolger des am 18. Februar des Jahres 981 verstorbenen Metropoliten Philippos von Athen, vgl. Graffiti (Orlandos–Branuses) Nr. 61, s. auch S. 33*.

nen generellen Untermischung der Briefe mit Briefen des Patriarchen Nikolaos Mystikos – jedenfalls keine Anhaltspunkte für eine Störung in der Chronologie der einzelnen Sammlungen.

## 5. Inhalt

Auch im Hinblick auf den Inhalt der Briefe unterscheiden sich die Athossammlung und die Patmossammlung recht deutlich:

Die Athossammlung stammt von einem kaiserlichen Kanzleibeamten, einem hohen Würdenträger (Protasekretis bzw. Magistros und Logothetes des Dromos) und Vertrauten des Kaisers. Nach dem Zeugnis dieser Sammlung schrieb Symeon Briefe im Namen und Auftrag des Kaisers (Epp. 83, 86 und 88), an den Kaiser selbst (Ep. 91) sowie an hohe Würdenträger (Epp. 85, 90, 92 und 95–98). Ferner setzte er Musterbriefe auf (Epp. 99–103 und 105–108), nach deren Vorlage kaiserliche Rundschreiben an höhere geistliche und weltliche Würdenträger ausgefertigt wurden.

Die Patmossammlung scheint dagegen aus der Feder eines Klerikers zu stammen. Die Briefe dieser Sammlung – außer den drei als Epp. 18–20 des Alexandros von Nikaia edierten Briefen, die an einen Theodoros Synkellos gerichtet sind – sind ohne Anrede überliefert, häufig recht kurz gehalten und bieten inhaltlich wenig konkrete Hinweise, was die Diskussion zusätzlich erschwert. Dennoch lassen sich einige Fakten greifen: Neben dem bereits genannten Theodoros Synkellos dürften auch die übrigen Adressaten dieser Briefe ganz überwiegend Kleriker gewesen sein. Dies läßt sich auch ohne Intitulation aus der Ausdrucksweise und aus dem Gebrauch bestimmter Anredeformen für die folgenden Schreiben mit relativer Sicherheit erschließen: Epp. 2–7, 9–15, wohl auch 16, 17–21, 24, 54–57, 60–61, 64, 67–70, 76–79 und 81[28]. Kurz gesagt, sind die Briefe dieser Sammlung ganz überwiegend oder gar ausnahmslos an Kleriker gerichtet.

Nicht nur hinsichtlich des Zeitraums ihrer Entstehung, sondern auch bezüglich des Inhalts der Briefe zeigen beide Sammlungen also eine größere Diskrepanz. Damit bestätigt sich, was bereits Darrouzès angemerkt hatte[29], nämlich daß die beiden Sammlungen aus ganz unterschiedlichen Lebensabschnitten Symeons stammen.

[28] Zu den geistlichen Adressaten der Briefe der Patmossammlung s. noch unten. Zu den Anreden vgl. jetzt M. Grünbart, Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert (*WBS* 25). Wien 2005.

[29] Vgl. Darrouzès 34.

## 6. Die geistlichen Adressaten der Patmossammlung

Das klerikale Umfeld Symeons nach 981 läßt sich durch einen Blick auf die Bischöfe und Kleriker, die als Adressaten der Briefe der Patmossammlung in Erscheinung treten, deutlich machen. Daher sollen die geistlichen Adressaten der Briefe der Patmossammlung im folgenden einmal aufgelistet werden. Weiterhin werden die Informationen mitgeliefert, die die Briefe über sie enthalten[30]:

1. Theodoros Synkellos: Er war Adressat wenigstens dreier Briefe. In jedem dieser Briefe wird Theodegios von Athen erwähnt. Er war sowohl mit Symeon als auch mit Theodegios gut bekannt oder sogar befreundet und hatte selbst auch Briefe an Symeon geschrieben (vgl. Ep. 19,1f: zwei Briefe; Ep. 20,3f: ein Brief): Symeon Magistros, Epp. ediert als Alexandros von Nikaia, Epp. 18. 19. 20.
2. Kleriker: ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος, ἱερά μοι καὶ φιλουμένη ψυχή. Vermutlich waren sich der Adressat und Symeon auch persönlich begegnet: Ep. 2.
3. Bischof: δεσπότης. Er war Adressat eines Briefes des Symeon oder eines anderen Verfassers[31]. Dieser wünscht sich eine persönliche Begegnung mit dem Adressaten, die der Bischof schon oft versprochen, aber stets wieder verschoben hatte. Der Bischof hatte dem Schreiber ebenfalls geschrieben wie auch einem Asekretis: Ep. 3.
4. Metropolites von Patras (Hellas): δέσποτα ἅγιε, τῶν Πατρῶν ἐκκλησία, μητρόπολις, ἡ σὴ ἁγιωσύνη. Er war Adressat dreier Briefe des Symeon. In einem Brief (Ep. 4) wird die vor kurzem erfolgte Weihe des Theodegios von Athen erwähnt. Die ersten beiden Briefe (Epp. 4 und 5) gehören inhaltlich zusammen und daher in denselben Zeitraum. In dem ersten Brief (Ep. 4) bedauert Symeon, daß er lange nichts von dem Adressaten gehört habe, und wünscht ihm Gesundheit. Dann beglückwünscht er ihn zur Einsetzung des Patrikios Romanos Genesios als neuen Strategos von Peloponnesos, welcher ein Freund von ihm sei und daher auch ein Freund des Adressaten. In dem zweiten Brief (Ep. 5) geht es um Differenzen zwischen dem Militär, also dem Strategos von Peloponnesos, und der Kirche, also dem Metropoliten von Patras. Anscheinend hatte die Kirche von Patras Anspruch auf bestimmte Ländereien erhoben, die Soldaten gehörten (πολλοὺς στρατιωτῶν τόπους κατέχειν τὴν τῶν Πατρῶν ἐκκλησίαν). Der neue Strategos Romanos forderte nun anscheinend diese Ländereien zurück und behauptete, daß

[30] Diese Informationen gehen in den meisten Fällen über die Angaben hinaus, die Darrouzès in seinen Regesten zu den Briefen liefert.

[31] Vgl. Darrouzès 100; Jenkins–Westerink xxxiiif. (wie oben A. 12)

durch das Verhalten der Kirche von Patras den Armen Unrecht getan werde (ἀδικοῦνται οἱ πένητες). Mit den Armen sind wohl die Soldaten gemeint, deren Landgüter die Kirche sich angeeignet hatte oder sich anzueignen im Begriff war. Ein dritter Brief (Ep. 6) ist wohl ebenfalls an den Metropolites von Patras gerichtet, da es darin um einen gewissen Ioannes aus Patras (τὸ γένος Πατρεύς) geht. Dieser Ioannes war nach Konstantinopel zu einem Mönch in Blachernai gegangen und wollte nun die Priesterweihe entgegennehmen. Dies wurde jedoch von dem Chartophylax der Hagia Sophia und den Neffen des Adressaten verhindert. Symeon schrieb nun an den Metropoliten mit der Bitte, seine Erlaubnis zur Priesterweihe des Ioannes zu erteilen. Diese Erlaubnis sollte er in zwei Schreiben kundtun, einmal in einem Schreiben an den Chartophylax und in einem anderen Schreiben an Symeon, der die Entscheidung des Bischofs dann offenbar an dessen Neffen weiterleiten wollte. Außerdem beklagt sich Symeon darüber, daß der Metropolites, im Gegensatz zu früher, jetzt nur noch selten schreibe: Epp. 4. 5. 6.

5. Bischof: δέσποτα ἅγιε. In dem Brief ermahnt Symeon den Adressaten, weil er lange nicht geschrieben und auch keine mündliche Nachricht geschickt habe. Möglicherweise hatte Symeon schon einige Jahre nichts von dem Adressaten gehört (Ep. 7,7: πολυχρονίου σιγῆς). Weiterhin übermittelt Symeon in seinem Brief Grüße an den Krites Gabriel, an dessen Sohn und an einen gewissen Sisinnios: Ep. 7.
6. Bischof: ἱερά σου ψυχή, δέσποτα. Er war Adressat eines äußerst respektvollen Briefes des Symeon: Ep. 9.
7. Bischof: θεοφιλέστατε (sc. ἐπίσκοπε). In dem Brief beklagt sich Symeon über erlittenes Unrecht und erbittet sich Trost vom Adressaten: Ep. 10.
8. Bischof oder Kleriker: σεμνότης, τέκνον πνευματικόν. Er war Adressat eines Briefes des Symeon und dessen geistlicher Sohn. In dem Brief geht es darum, daß der Adressat längere Zeit nichts habe von sich hören lassen, obwohl er doch früher häufig geschrieben habe. So habe Symeon erst aus dem Brief des Adressaten an den Bischof von Skyros erfahren, daß es dem Adressaten gesundheitlich gut ging. Der Brief wurde wohl von außerhalb der Hauptstadt geschrieben: Ep. 11.
9. Kleriker, aber kein Bischof: ἡ ὑμῶν ἀδελφότης, ἡ ὑμῶν θεοφίλεια, προστασία σου (Ep. 12); ἀδελφότης, ἀδελφὸς (Ep. 13); πατρότης (Ep. 14). Er war ein enger Vertrauter und Adressat mehrerer Briefe. Diese wurden von außerhalb der Hauptstadt geschrieben. Der Adressat war Kleriker, aber kein Bischof, mit einer gewissen Bedeutung in Konstantinopel (Ep. 12,22–24). Er stammte aber möglicherweise aus Attika,

wo sich Symeon selbst zu diesem Zeitpunkt aufhielt (Ep. 13,11–13). Er stand mit Symeon in einem geistlichen Bruderschaftsverhältnis, beide hatten einen gemeinsamen geistlichen Vater, der Bischof gewesen (ἡ δὲ διαδοχὴ τοῦ θρόνου θεόθεν ἐπιοῦσα) und plötzlich verstorben war. Dieser betrübliche Umstand kommt in allen vier Briefen zur Sprache und stützt die Identifizierung des Empfängers[32]. Symeon meint in einem der Briefe (Ep. 12), daß entweder der Adressat oder ein anderer Gefährte und Bruder zum Nachfolger des verstorbenen Bischofs und geistlichen Vaters ernannt werden solle. In demselben Brief ist von einem gemeinsamen Bekannten namens Kosmas die Rede. Dieser hielt sich anscheinend bei Symeon auf (Ep. 12,19: ἡμέτερος), war aber in der Vergangenheit auch von dem Adressaten unterrichtet worden (Ep. 12,20f.). Kosmas war im Begriff, sich nach Konstantinopel zu begeben. Aus diesem Anlaß bat Symeon den Adressaten, Kosmas in der Hauptstadt zu unterstützen. Kosmas sei außerdem im Besitz eines Schreibens (λόγος) der Notarioi des Chartophylax. Vermutlich überbrachte Kosmas das Original dieses Briefes persönlich dem Adressaten in Konstantinopel: Epp. 12. 13. 14. 15.

10. Despotes: δεσπότης μου, ἡ σὴ φιλοθεΐα (möglicherweise Bischof): Dem Brief zufolge befand er sich in irgendwelchen Schwierigkeiten und war möglicherweise sogar in der Verbannung (Ep. 16,1f. und 16,9f.). Dennoch hatte er Symeon vor kurzem einen Brief geschrieben. Außerdem werden seine Diener oder untergebenen Kleriker erwähnt (οἱ φιλοφρόνως ὑμᾶς θεραπεύοντες φιλόθεοι ἄνδρες). Symeon wünschte ihm, daß sich die Situation bald beruhigen möge: Ep. 16.
11. Metropolites (vgl. Darrouzès109). Symeon hatte gewisse Differenzen mit ihm und hegte die Hoffnung, der Adressat werde ihm schreiben und die Zweifel verjagen: Ep. 17.
12. Eher ein Kleriker: Er war ein Freund und Adressat eines Briefes des Symeon. Dieser hatte einen Brief des Adressaten erhalten und war darüber hocherfreut. Er freute sich darauf, den Adressaten bald persönlich zu treffen. Außerdem solle der Adressat Grüße an einen Bischof ausrichten: Ep. 18.
13. Despotes: ὁ ἡμέτερος δεσπότης, θεοσέβεια (Bischof). Symeon beklagte sich darin zunächst über das Schweigen des Bischofs. Er klagte ferner über die Zustände in Konstantinopel, war aber anscheinend nicht selbst dort, da er den Adressaten bat, den Patriarchen (wohl Nikolaos Chrysoberges) zu grüßen. Vielleicht war der Adressat im Begriff, von seinem

[32] Vgl. bereits Darrouzès 107 Anm. 8.

Bistum aus nach Konstantinopel aufzubrechen. Symeon brachte ferner zum Ausdruck, daß er sich auf ein künftiges persönliches Gespräch mit dem Adressaten freue: Ep. 19.

14. Metropolites in Kappadokien: ὁ ἐμὸς δεσπότης (Bischof, vgl. Darrouzès112 Anm. 14: „sans doute un métropolite“). Symeon hatte einen Brief des Adressaten erhalten und gab seiner Freude darüber Ausdruck. Er äußerte ferner sein Bedauern darüber, daß man sich nicht so schnell werde persönlich begegnen können wegen des sehr harten Winters: Ep. 20.
15. Episkopos, vermutlich Metropolites: πάτερ σεβασμιώτατε (Bischof, vgl. Ep. 21,15–17). Symeon setzte sich in dem Brief flehentlich für einige Leute, vermutlich Kleriker, ein, die gewisse Verfehlungen begangen hatten. Der Bischof möge ihnen vergeben. Der Brief ist nur unvollständig erhalten und bricht unvermittelt ab: Ep. 21.
16. Episkopos, vermutlich Metropolites: ὁ ἅγιος κύριός μου (Bischof). Dem Brief zufolge gab es zwischen Symeon und diesem Bischof gewisse Verstimmungen. Symeon hatte ein Anliegen des Bischofs an den Patriarchen (wohl Nikolaos Chrysoberges) weitergeleitet und sich damit nicht zum ersten Mal für den Bischof eingesetzt: Ep. 24.
17. Vermutlich Metropolites: σὲ τὴν φίλην ἐμοὶ προσφθέγγομαι κεφαλὴν, ἱερώτατε (Bischof). Aus der Art der Anrede geht hervor, daß es sich um einen Bischof, vermutlich um einen Metropoliten gehandelt haben dürfte. Symeon beklagt die räumliche Trennung von dem Adressaten und erhofft sich Briefe von ihm: Ep. 54.
18. Bischof oder Kleriker des Patriarchats: τιμιώτατε πάτερ, εὐλάβεια καὶ ὁσιότης σου, ἐγκράτεια καὶ ταπείνωσίς σου, σοῦ τῆς φίλης ἐμοὶ καὶ τιμίας κεφαλῆς. Er war Adressat eines Briefes des Symeon oder eines anderen Briefschreibers[33]. Er war ein Bischof oder hochrangiger Kleriker aus dem Umfeld des Patriarchen (wohl Nikolaos Chrysoberges), der in dem Brief ebenso erwähnt wird wie der *epi gonaton* des Patriarchen, Nikolaos. Anscheinend war er für seine Askese und Enthaltsamkeit berühmt; der Briefschreiber war mit ihm wohl nicht sehr vertraut: Ep. 55.
19. Bischof, Kleriker oder Abt: ἥ τε τῆς χειροτονίας ἐξ ἥττονος καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον περαίωσις (vgl. Darrouzès133: „épiscopat, vie monastique?“). Er war Adressat eines Briefes des Symeon oder eines anderen Briefschreibers[34]. Er hatte sein kirchliches Amt in irgendeiner Form mißbraucht und wurde deshalb von Symeon ermahnt: Ep. 56.

---

[33] Vgl. Jenkins–Westerink xxxiiif. (wie oben A. 12).

[34] Vgl. Jenkins–Westerink xxxiiif.

20. Kleriker. Er war Adressat eines Briefes des Symeon oder eines anderen Briefschreibers[35]. Dem Brief läßt sich entnehmen, daß er, wohl auf einer Synode, exkommuniziert worden war (τοῦ ἱεροῦ καὶ θείου ἐκ συμφωνίας καὶ συμπνοίας χρηστῆς ἐρρίφθαι κλήρου μεμάθηκα). Der Briefschreiber wünscht, der Ausschluß aus der Kirche möge ewig währen: Ep. 57.
21. Kleriker, möglicherweise Metropolites: θεοφιλέστατε, θαυμασιώτατε ἀδελφὲ (Kleriker oder Bischof). Der Brief tröstet den Adressaten über ein Ungemach: Ep. 60.
22. Kleriker, Asket: τίμιε πάτερ καὶ ἄνθρωπε Θεοῦ. Er war Adressat eines Briefes des Symeon oder eines anderen Briefschreibers[36]. Er befleißigte sich anscheinend einer asketischen Lebensweise, trug ein schlichtes (apostolisches) Gewand und übte sich im Schweigen: Ep. 61.
23. Kleriker oder Bischof, möglicherweise Metropolites: δέσποτα. Der Brief ist sehr kurz, läßt aber den Respekt und die Freundschaft erkennen, die Symeon dem Adressaten entgegenbrachte: Ep. 64.
24. Bischof, möglicherweise Metropolites: ὁ ἅγιος δεσπότης μου, ἀρχιερατικὴ θεοφίλεια. Er war vor kurzem zum Bischof, möglicherweise zum Metropoliten, ernannt worden. Symeon gratuliert in seinem Brief zu diesem Aufstieg: Ep. 67.
25. Bischof bzw. Metropolites: δέσποτα, θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή. Er möge Symeon bitte schreiben, da er auch seinen Verwandten schreibe: Ep. 68.
26. Bischof bzw. Metropolites: ἀδελφὲ ἱερώτατε. Symeon beklagte sich darüber, daß der Adressat nicht schreibe: Ep. 69.
27. Bischof bzw. Metropolites: ἱερώτατε δέσποτα, τοῦ Θεοῦ ἱερεύς, ἡ ὁσιότης σου. Symeon machte ihm große Komplimente und lobte seine ruhige und friedliche Art: Ep. 70.
28. Vermutlich Kleriker. Er war Adressat wohl zweier Briefe des Symeon. Zu dem Zeitpunkt, an dem die Briefe geschrieben wurden, hielt er sich in Konstantinopel auf. In Ep. 76 werden verschiedene andere Personen gegrüßt, zunächst der „gute Petros", der wohl ebenfalls Kleriker war, sodann allgemein die Bischöfe in der Nähe des Adressaten, ferner der Chartophylax und der Diakonos Basileios. Durch die genannten Personen deutet sich ein klerikales Umfeld des Adressaten an, so daß anzunehmen ist, daß dieser ebenfalls Kleriker in Konstantinopel war. In Ep. 78 wird er ermahnt zu schreiben. Auch in diesem Brief wird der „gute Petros" erwähnt: Epp. 76. 78.

[35] Vgl. Jenkins–Westerink xxxiiif.
[36] Vgl. Jenkins–Westerink xxxiiif.

29. Vermutlich Kleriker. Symeon hielt sich zu diesem Zeitpunkt, an einem Mittwoch nach Ostern, in Laodikeia (wohl in Phrygien) auf. Anscheinend schrieb er den Brief nach Konstantinopel. Der Adressat möge Symeons Herren (τοῖς δεσπόταις μου), gemeint sind wohl Bischöfe, grüßen. Vermutlich war der Adressat Kleriker in der Hauptstadt: Ep. 77.
30. Episkopos von Eumeneia in Phrygia Pakatiane: ὁ Εὐμενείας (Bischof). Er wird erwähnt in einem Brief des Symeon an den Patriarchen Nikolaos II. Chrysoberges. Symeon schrieb diesen Brief im Namen des Bischofs von Eumeneia in Phrygien. Dort sei es zu Übergriffen bzw. Plünderungen gegen die Bevölkerung von Eumeneia gekommen (anscheinend durch benachbarte Großgrundbesitzer, die Truppen kommandierten). Der Patriarch solle sich beim Kaiser (Basileios II.) dafür verwenden, daß dieser eingreife und den Landfrieden wieder herstelle: Ep. 79.
31. Vermutlich Episkopos oder Metropolites: ἡ σὴ θεοφίλεια (Bischof). Symeon berichtet von mißlichen Umständen: Ep. 81.

## 7. Verfasser

Aus den oben angestellten Überlegungen läßt sich auch einiges zur Person des Symeon, Magistros und Logothetes des Dromos, gewinnen, ohne allerdings hier auf die überaus wichtige und in der Diskussion befindliche Frage eingehen zu können, in welchem Verhältnis der Verfasser des Briefcorpus zum einen zu Symeon Metaphrastes, dem hagiographischen Redaktor, und zum anderen zu Symeon Logothetes, dem Verfasser der Chronik, steht[37]. Unabhängig von dieser Frage lassen sich auf der Grundlage der Briefe folgende Aussagen zur Person des Verfassers treffen:

Aus den Briefen der Athossammlung erfahren wir, daß er zwischen 963 und 969, unter Nikephoros II. Phokas und Ioannes I. Tzimiskes, als hochrangiger kaiserlicher Würdenträger und Privatsekretär des Kaisers am Hof in Konstantinopel tätig war.

[37] Vgl. A, Kazhdan, in: ODB III, 1982f., s. vv. „Symeon Logothete", „Symeon Magistros, Pseudo-"; A. Kazhdan – N. P. Ševčenko, in: ODB III, 1983f., s. v. „Symeon Metaphrastes"; jetzt auch C. Høgel, Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization. Kopenhagen 2002. Zur Chronik vgl. Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867). Prolegomena. Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie, C. Ludwig, T. Pratsch, I. Rochow u. a., Berlin–New York 1998, 20–23 (mit weiterer Literatur).

Die Briefe der Patmossammlung lassen ihn dagegen als Kleriker erscheinen, der nach 981 in verschiedenen Gegenden des Reiches auftaucht: Eine Reihe von Briefen am Beginn der Patmossammlung (Alexandros von Nikaia, Epp. 18–20 sowie Symeon Magistros, Epp. 4–15) weisen in die Gegend von Attika bzw. in die Kirchenprovinz Hellas. Es werden die Metropoliten von Athen (Alexandros von Nikaia, Epp. 18–20; Symeon Magistros, Ep. 4) und Patras (Epp. 4–6) sowie der Episkopos von Skyros in Hellas (Ep. 11) genannt. Ein weiterer wichtiger geistlicher Adressat stammte aus Attika (Epp. 12–15), wo sich Symeon nach Aussage eines Briefes (Ep. 13) zumindest eine Zeitlang auch selbst aufhielt. Zu einem späteren Zeitpunkt finden wir ihn in Konstantinopel wieder (Ep. 19). Aus einem weiteren Brief geht hervor, daß er eigentlich in Konstantinopel saß, sich aber zur Zeit außerhalb der Hauptstadt aufhielt (Ep. 76). In diesem Zusammenhang wird eine Reise erkennbar, die Symeon nach Phrygien führte (Epp. 76–80). Er reiste über die Metropolis Laodikeia der Kirchenprovinz Phrygia Pakatiane, wo er sich mit einem Onkel traf[38], und weiter wohl über das Bistum Eumeneia (Ep. 79) zurück nach Konstantinopel (Ep. 80).

In einigen Briefen (Epp. 74, 75 und auch 76) erwähnt Symeon einen Herrn (κύριος) und stellt sich als dessen Diener dar. Möglicherweise stand er zu diesem Zeitpunkt als Kleriker im Dienst eines Bischofs.

Es entsteht also der Eindruck, daß Symeon zunächst Karriere bei Hofe machte und dabei in allerhöchste, nämlich unmittelbar kaisernahe, Positionen gelangte[39]. In der Zeit nach 981 hatte er jedoch seine höfischen Ämter niedergelegt oder verloren und war in den geistlichen Stand eingetreten. Als mögliche Termine für einen solchen Schritt böten sich zum einen der Tod und das Ende der Herrschaft des Ioannes Tzimiskes am 10. Januar 976 an, zum anderen die Absetzung des Basileios („Nothos“ Lakapenos) und das anschließende Revirement im Jahre 985, zumal nach 985/86 Nikephoros Uranos als oberster Kanzleibeamter des Kaisers (Basileios' II.) fungierte[40]. Nach 981 war er jedenfalls Kleriker[41] und verfügte wohl auch im Klerus noch über ein gewisses Ansehen, wie seine zahlreichen Briefe an Bischöfe, Metropoliten und den Patriarchen[42] zeigen.

---

[38] Vielleicht stammt seine Familie aus Laodikeia in Phrygien.

[39] Mögliche Stationen seiner Karriere wären: Patrikios und Protasekretis – Magistros und Logothetes des Dromos.

[40] Vgl. PMBZ, II. Abteilung, s. n. „Nikephoros Uranos“.

[41] Sein Rang bleibt dabei im dunkeln. Einige Briefe gegen Ende der Patmossammlung (Epp. 74–76) machen deutlich, daß er zu diesem Zeitpunkt kein Bischof war. Vielleicht war er einfach nur Mönch in einem hauptstädtischen Kloster.

[42] Ep. 79.

## 8. Symeonis Magistri Epistulae

Im Verlaufe der Auseinandersetzung mit den Briefen des Symeon Magistros hat sich gezeigt, daß die im Rahmen der *Épistoliers byzantins du X^e^ siècle* von Jean Darrouzès im Jahre 1960 vorgelegte Edition vor allem aufgrund neuerer Erkenntnisse und daraus resultierender Änderungen inzwischen im Grunde kaum noch brauchbar ist. An der Konstitution des Textes durch Darrouzès mag dabei noch am wenigsten zu zweifeln sein, jedoch waren bereits die Regesten der Briefe und die Annotationen von Darrouzès sehr zurückhaltend und sparsam. Ein moderner historischer Kommentar könnte hier noch manchen Punkt erhellen bzw. richtigstellen. Ferner müßten die drei Briefe Symeons mit einbezogen werden, die Darrouzès als Epp. 18–20, also als die letzten drei Briefe des Alexandros von Nikaia ediert hatte, die aber die Epp. 1–3 der Patmossammlung darstellen. Die Reihenfolge von Athos- und Patmossammlung müßte vertauscht werden, um die innere Chronologie des Briefcorpus zu korrigieren. Schließlich könnten die inzwischen in einer eigenen Edition erschienenen Briefe des Patriarchen Nikolaos Mystikos ausgespart bleiben. Es versteht sich von selbst, daß durch diese gravierenden Änderungen die Zählung der Briefe völlig neu angelegt werden müßte.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 87–98


OTTO KRESTEN / WIEN

# NOCHMALS ZU *DE CERIMONIIS* I 96

Vor einiger Zeit wurde der Versuch unternommen, das Kapitel I „96"[1] des sogenannten „Zeremonienbuches" an Hand eines Vergleiches mit der Überlieferung im Cod. Lips. Univ. Rep. I 17 (gr. 28), der lange Zeit als *codex unicus* dieses unter dem Namen des Kaisers Konstantinos VII. laufenden Werkes galt, einer eingehenderen Untersuchung in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zu unterziehen[2]. Eines der Probleme, die sich dabei stellten, lag in der Interpretation der Vorgänge am 9. August 963, in einem Abschnitt, der die Bemühungen des Parakoimomenos Ioseph (Bringas)[3] beschreibt, die (weitere) Unterstützung des Patriarchen Polyeuktos von

---

[1] So die Zählung in der Ausgabe von (Leich–)Reiske(–Niebuhr): Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae libri duo graece et latine e recensione Io. Iac. REISKII cum eiusdem commentariis integris, Bd. I (*CSHB* VII/1). Bonn 1829 (im folgenden der Einfachheit halber nur unter dem Namen Reiskes zitiert; zur Abgrenzung der Anteile Leichs, Reiskes und Niebuhrs am Text [und am Kommentar] im „Bonner Corpus" vgl. G. DAGRON, L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des cérémonies*. *TM* 13 [2000] 5—6); im Cod. Lips. Univ. Rep. I 17 (gr. 28) findet sich das Kapitel auf f. 168v(—170v; danach *des. mut.* mit Blattverlust) unter der Zählung ϱε'.

[2] O. KRESTEN, Sprachliche und inhaltliche Beobachtungen zu Kapitel I 96 des sogenannten „Zeremonienbuches". *BZ* 93 (2000) 474—489. — Dieser Abschnitt wurde vor allem deswegen ausgewählt, weil er Ereignisse des Jahres 963 (den Tod des Kaisers Rhomanos II. am 15. März 963, die Ausrufung des Nikephoros Phokas zum Kaiser am 2. Juli 963 in Kaisareia und seine Kaiserkrönung am 16. August 963 in Konstantinopel) beschreibt, Ereignisse, die in absolut zweifelsfreier Weise nach dem Tod des Kaisers Konstantinos VII. (am 9. [?] November 959) liegen und daher die Möglichkeit bieten, durch eine Interpretation dieser Vorgänge (und durch Überlegungen, wie ein derartiger Text mit dem unter Konstantinos VII. kompilierten „Hauptblock" von *De cerimoniis* vereint worden sein könnte) die Entstehungsgeschichte jener Sammlung, die wir heute als „Zeremonienbuch" bezeichnen, genauer in den Griff zu bekommen.

[3] Der im Zusammenwirken mit Theophano, der Witwe des Kaisers Rhomanos II., eine Art „Vormundschaftsregierung" für die beiden unmündigen Prinzen der makedonischen Dynastie, Basileios (II.) und Konstantinos (VIII.), führte (wofür De cer. I 96 die Formulierung οἰκονομεῖν τὰ τοῦ κοινοῦ πράγματα wählt: 433, 20 REISKE).

Konstantinopel für die von ihm, Bringas, vertretene politische Linie, d. h. für den Kurs gegen den am 2. Juli 963 von den Truppen in Kaisareia in Kappadokien zum Kaiser proklamierten δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς ἀνατολῆς Nikephoros Phokas, zu gewinnen. Am 9. August, an einem Sonntag — in De cer. I 96 wird dieses Faktum ausdrücklich mit den Worten κυριακῆς δὲ οὔσης vermerkt und durch einen Hinweis auf den Inhalt der an diesem Tag zum Orthros verlesenen Evangelienperikope zusätzlich hervorgehoben[4] —, begab sich Bringas (wohl möglichst unauffällig[5]) in die Hagia Sophia[6] und suchte dort ein Gespräch mit dem Patriarchen, offensichtlich um mit diesem über die neue Situation zu diskutieren, die sich dadurch ergeben hatte, daß sich der greise Vater des Nikephoros Phokas, Bardas Phokas, asylsuchend in die μεγάλη ἐκκλησία geflüchtet hatte, während sich vor der Hagia Sophia Anhänger der Phokades tumultuös versammelten, um den alten Mann vor Gegenmaßnahmen seitens der Parteigänger des Bringas (denen man mit guten Gründen eine Mißachtung des kirchlichen Asylrechts zutraute) zu schützen[7].

Im einzelnen heißt es nun zur Unterredung zwischen Ioseph Bringas und dem Patriarchen Polyeuktos (in der im „Bonner Corpus“ gebotenen Textform): καὶ ἀνελθὼν (nämlich Bringas) ἐν τῷ πατριαρχείῳ προσειπών τινα τῷ πατριάρχῃ καὶ τῷ κλήρῳ, κατελθὼν αὖθις κτλ.[8].

An der Formulierung πατριαρχεῖον hat die ältere Forschung nicht den geringsten Anstoß genommen; diese Passage aus dem „Zeremonienbuch“ wurde ohne Bedenken in der Bedeutung „Patriarchenpalast“ übernommen[9], auch wenn man sich hätte fragen müssen, wo denn in der Hagia Sophia τὸ πατριαρχεῖον zu suchen sei[10] — denn davon, daß Ioseph Bringas bei seiner Unterredung mit dem Patriarchen die Kirche verlassen habe, ist in De cer. I 96 keine Rede (wie es sich denn auch verbietet, die hier

---

[4] 435, 17—19 Reiske.

[5] Dies dürfte aus dem dafür gewählten Verb, εἰσέδυ (435, 19 Reiske), hervorgehen.

[6] Das ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (*sic*; 435, 19—20 Reiske) kann nur in diesem Sinne verstanden werden.

[7] 435, 8—17 Reiske.

[8] 435, 20—21 Reiske (danach, d. h. nach dem Verlassen der Hagia Sophia, stößt Ioseph Bringas Drohungen gegen das vor der Kirche versammelte Volk aus [προσηπείλησε], das er durch die Ankündigung von „Beugemaßnahmen“ [Verbot der Herstellung und des Verkaufs von Brot] gefügig zu machen versucht).

[9] Z. B. bei R. Janin, Le palais patriarcal de Constantinople byzantine. *REB* 20 (1962) 131—155; die Stelle aus De cer. I 96 hier auf S. 136 mit Anm. 33.

[10] Zur Lage des πατριαρχεῖον neben der Hagia Sophia vgl. den Übersichtsplan bei Janin, a. O. 154.

mit dem Verbum ἔρχεσθαι verbundenen präpositionalen Präfixe ἀνα- und κατα- im Sinne eines „hinein“ und „hinaus“ zu interpretieren[11]).

Das Unbehagen an der genannten Passage des Zeremonienbuchs stieg nach einer Überprüfung des Textes auf f. 169r des Cod. Lips. Univ. Rep. I 17, als sich herausstellte, daß die Formulierung ἐν τῷ πατριαρχείῳ eine im Text des „Bonner Corpus“ stillschweigend (d. h. ohne den geringsten Hinweis im *apparatus criticus*) vorgenommene „Konjektur“ ist: Der *Lipsiensis* bietet hier ein ἐν τῶ (*sic*[12]) πατριάρχη (*sic*), das mit hoher Wahrscheinlichkeit nur als Aberration unter dem Einfluß des unmittelbar folgenden προσειπών τινα τῷ πατριάρχῃ zu verstehen ist[13], womit die *vox* πατριαρχεῖον in De cer. I 96 im Grunde unhaltbar wird. — Als Fazit konnte damals (resignierend)

[11] Das geht übrigens in aller wünschenswerten Deutlichkeit aus einem weiteren Passus in De cer. I 96 hervor, der sich in unmittelbarem Anschluß an die hier diskutierte Passage findet: Nachdem Ioseph Bringas nach seiner Unterredung mit dem Patriarchen die Hagia Sophia verlassen und dem vor der Kirche versammelten λαός mit dem Verbot der Produktion und des Verkaufs von Brot gedroht hatte (vgl. oben, Anm. 8), hielt er es für geraten, sich in der Gestalt der beiden kleinen kaiserlichen Prinzen, Basileios (II.) und Konstantinos (VIII.), eine Art „Faustpfand“ zu verschaffen. Dazu heißt es nun: ἀνελθὼν (zu denkendes Subjekt ist Ioseph Bringas) δὲ ἐν τῷ παλατίῳ καὶ τοὺς παῖδας Ῥωμανοῦ τοῦ βασιλέως μεθ᾽ ἑαυτοῦ λαβὼν διὰ τῶν ἄνω διαβατικῶν κατῆλθεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (436, 3—5 Reiske). Auch wenn zum genauen Aufenthaltsort der unmündigen Söhne Rhomanos' II. im Palast keine konkreten Informationen gegeben werden, so ist es doch aufgrund der Wortwahl einsichtig, daß Ioseph Bringas zunächst einen höher gelegenen Teil der Palastanlage aufgesucht hatte (ἀνελθών), um sich dann (durch die ἄνω διαβατικά) mit den beiden Prinzen „hinunter“ zur Hagia Sophia zu begeben (κατῆλθεν). — Meine Kollegin Jana Grusková weist mich soeben auf eine Stelle bei Theophanes (Chronogr. ad ann. 6187 [694/695]) hin, in der das Verbum ἀνέρχεσθαι im Zusammenhang mit dem πατριαρχεῖον verwendet wird; dort heißt es im Zusammenhang mit der (erfolgreichen) Revolte des Leontios gegen Kaiser Iustinianos II.: αὐτὸς (nämlich Leontios) δὲ … εἰς τὸ πατριαρχεῖον ἀνῆλθε (Ausgangspunkt der „Bewegung“ ist der λουτὴρ τῆς ἐκκλησίας, d. h. das „Atrium“ *vor* der Hagia Sophia) πρὸς τὸν πατριάρχην (Theophanis Chronographia, recensuit C. de Boor, Bd. I. Leipzig 1883, 369, 16—19 [vgl. auch Z. 21 zur „gegenläufigen“ Bewegung: κατελθεῖν εἰς τὸν λουτῆρα]; vgl. auch: The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284—813. Translated … by C. Mango–R. Scott–G. Greatrex. Oxford 1997, 514—515 [bes. Anm. 7 zur Identifikation des λουτήρ]).

[12] Hier (und im folgenden) in quasi-„diplomatischer“ Transkription (d. h. ohne Iota adscriptum oder subscriptum bzw. auch mit allen Fehlern in der Setzung von Akzenten und Spiritus).

[13] Vgl. Kresten, Beobachtungen (wie in Anm. 2) 485; dort auch der Hinweis, daß die im *Lipsiensis* in unmittelbarem Anschluß folgende, orthographisch mehrfach unhaltbare Form πρὸσεὶπήλησεν (*sic*; anstelle des korrekten προσηπείλησεν) nicht nur als itazistischer Fehler zu werten ist, sondern wohl auch in Aberration zu dem knapp davor stehenden προσειπών τινα (πρὸσεὶπὼν τινὰ im Leipziger Codex) entstanden sein wird.

festgehalten werden, daß es sich bei der im Worte πατριάρχη versteckten „Ortsangabe“ aufgrund der Partizipia ἀνελθών/κατελθών nur um eine „Lokalität“ handeln kann, „die (ein wenig?) über dem durchschnittlichen Niveau der Hagia Sophia gelegen sein wird“[14].

An dieser Stelle nahm sich Claudia Sode des Problems an[15] und stimmte der Vermutung zu, daß an der besagten Passage in De cer. I 96 eine Textverderbnis eingetreten sein muß[16]. Ihr Vorschlag, an der inkriminier-

---

[14] Kresten, Beobachtungen 485. — Wollte man die Konjektur ἐν τῷ πατριαρχείῳ (im Sinne von „Patriarchenpalast“) dennoch halten, so bliebe als einzig denkbarer Ausweg die Vermutung eines über die Galeriezone (dies wegen der Partizipia ἀνελθών/κατελθών) der Hagia Sophia zu erreichenden Verbindungsganges zum Palast des Patriarchen; man müßte sich freilich fragen, warum die „Protokollnotiz“ De cer. I 96 dann nicht eigens auf diesen Verbindungsgang verwiesen hat (was sie im analogen, oben in Anm. 11 belegten Fall mit der Nennung der ἄνω διαβατικά, durch die man vom kaiserlichen Palast in die Hagia Sophia kommen konnte, sehr wohl tut). — Am Rande: Die parallelen Berichte bei (dem Zeitgenossen) Leon Diakonos (vgl. die Hinweise unten in Anm. 21 [u. ö.]), bei (dem erst dem 11. Jahrhundert angehörenden, aber ältere Quellen ausschreibenden) Ioannes Skylitzes (Synops. hist., Bas. et Const. 7: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. Editio princeps, rec. I. Thurn [*CFHB* V]. Berlin–New York 1973, 257—258) und bei (dem noch späteren) Ioannes Zonaras (Epit. hist. XVI 24, 1—10: Ioannis Zonarae Epitome historiarum libri XVIII ex recensione M. Pinderi, Bd. III: Ioannis Zonarae Epitome historiarum libri XIII—XVIII, ed. Th. Büttner-Wobst [*CSHB* XXVIII/3]. Bonn 1897, 497, 4—498, 11) tragen nichts zu dem hier behandelten Problem des genauen Ortes der Unterredung zwischen Ioseph Bringas und dem Patriarchen Polyeuktos am 9. August 963 bei.

[15] Cl. Sode, Eine Konjektur zu *De cerimoniis* I 96. *Acta Byzantina Fennica* n. s. 1 (2002) 105—107.

[16] Eine weitere Korruptel vermutet Sode, a. O. 106, kurz vor dem Verbum προσηπείλησεν, da dieser Ausdruck voraussetzt, daß Ioseph Bringas inzwischen die Hagia Sophia verlassen hat, ehe er gegen das (vor der Hagia Sophia zum Schutze des Magistros Bardas Phokas aufmarschierte) Volk Drohungen ausstoßen konnte. Grundsätzlich ist Sode bei ihrer Feststellung „daß die Vorlage des Kapitels an dieser Stelle beschädigt oder schlecht lesbar war“ zuzustimmen, nur sollte man eine im Jahre 963 entstandene „Protokollnotiz“ (auf einem eher dürftigen sprachlichen Niveau, wie in dem in Anm. 2 zitierten Beitrag in der „Byzantinischen Zeitschrift“ gezeigt werden konnte) nicht nur mit der kritischen und analytischen Vernunft der modernen Geschichtswissenschaft beurteilen. Gewiß ist der Übergang von einem Ioseph Bringas, der sich in der Kirche mit dem Patriarchen unterhält, zu einem Ioseph Bringas, der (vor der Kirche!) das (vor der Kirche zusammengeströmte) Volk mit (Unmutsäußerungen und) Drohrufen bedrängt, hart, aber es wäre doch auch durchaus denkbar, daß dem Verfasser dieser „Protokollnotiz“ „im Eifer des (literarischen) Gefechts“ ein Gedankensprung unterlaufen ist (man beachte etwa die Passage 437, 21—22 Reiske im nämlichen Kapitel, wo der παρακοιμώμενος Basileios, d. h. der Bastardsohn Rhomanos' I. Lakapenos, der große Widersacher des Ioseph Bringas, an den er im Jahre 959 die Würde eines παρακοιμώμενος verloren hatte, in diesem Kapitel zum ersten Mal,

ten Stelle statt ἐν τῶ πατριάρχη ein ἐν τῷ βήματι zu lesen[17], hat einiges für sich, da damit alle Voraussetzungen für eine korrekte Interpretation der zur Diskussion stehenden Passage (die „Lokalität" muß sich in der Hagia Sophia selbst befinden und muß mit den – ein „hinauf" und „hinab" angebenden – Verben ἀνέρχεσθαι und κατέρχεσθαι in Verbindung zu bringen sein) erfüllt sind.

Ein kleiner „Schönheitsfehler" bei der von Sode vorgeschlagenen Heilung der Korruptel in De cer. I 96 liegt freilich darin, daß der Buchstabenbestand von ἐν τῷ βήματι so gut wie keinen konkreten (optischen oder lautlichen) Anhaltspunkt bietet, um eine Aberration zu τῷ πατριάρχῃ, d. h. die Entstehung der fehlerhaften *lectio* ἐν τῶ πατριάρχη im *Lipsiensis* zu erklären. Eine weitere Schwierigkeit der Konjektur Sodes liegt darin, daß sie von der Annahme ausgeht, die Unterredung zwischen Ioseph Bringas und dem Patriarchen Polyeuktos habe im „Altarraum" der Hagia Sophia stattgefunden, wobei „Patriarch und Klerus" „während des Vortrags des Evangeliums auf ihren Plätzen im Synthronon auf dem leicht erhöhten Bema der Kirche" saßen[18]. Diese Interpretation hat gewiß den unbestreitbaren Vorteil, daß sie sich sehr getreu an den Wortlaut der entsprechenden Passage in De cer. I 96 hält, wo ja ausdrücklich vor dem Betreten der Hagia Sophia durch den Parakoimomenos Bringas die Verlesung des ἑωθινόν (des εὐαγγέλιον τῆς ἁγίας ἀναστάσεως) erwähnt wird[19]. Nur: Bringas suchte am 9. August 963 den Patriarchen vor allem deswegen auf, um ihn — wie bereits ausgeführt — für eine (weitere) Unterstützung des gegen die Ambitionen des Nikephoros Phokas gerichteten Kurses der von ihm, Bringas, geleiteten „Vormundschaftsregierung" zu gewinnen. Ob es unter diesen

---

quasi wie ein *deus ex machina*, auftritt, obwohl wir etwa aus Leon Diakonos wissen, daß Basileios Lakapenos der eigentliche Drahtzieher hinter den tumultartigen Ereignissen in Konstantinopel am 9. und 10. August 963 war; und es wird in De cer. I 96 auch mit keinem Wort gesagt, daß Ioseph Bringas der Würde eines παρακοιμώμενος verlustig ging und diese von Nikephoros Phokas auf Basileios übertragen worden war. Soviel zur „Logik", die wir als Forderung an unsere byzantinischen Quellen herantragen ...).

[17] Sode, a. O. 106. — Für Sodes Vorschlag, die präpositionalen Präfixe ἀνα- und κατα- mit dem βῆμα in Verbindung zu bringen, ließen sich einige Parallelen anführen, etwa aus De cer. I 30 (zu den Feierlichkeiten am Fest Mariä Verkündigung), wo aus der Formulierung ὁ δὲ πατριάρχης ἀνέρχεται ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μετὰ τῶν κατὰ συνήθειαν συνερχομένων (lies συνανερχομένων) αὐτῷ, οἱ δὲ λοιποὶ κληρικοὶ ἵστανται κάτω εἰς τὸ κοινὸν τοῦ λαοῦ ἐξ ἀριστερᾶς τοῦ βασιλέως (165, 7—10 Reiske) klar hervorgeht, daß der Patriarch mit seiner engeren geistlichen Entourage zum etwas höher gelegenen βῆμα der Kirche „emporschreitet".

[18] Sode, a. O. 106.

[19] 435, 18—19 Reiske. — Zum Evangelium (Mk. 16, 1—8) vgl. die Hinweise bei Kresten, Beobachtungen (wie in Anm. 2) 484.

Voraussetzungen ein Akt besonderer politischer Klugheit gewesen wäre, während eines Gottesdienstes in den Altarraum der Hagia Sophia vorzudringen und den Patriarchen just während des Vortrags der Evangelienperikope in ein Gespräch zu verwickeln[20], sei dahingestellt.

Noch ein Detail sollte in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden: Patriarch Polyeuktos selbst befand sich in diesem Augenblick in einer höchst diffizilen Situation. Nach dem Tode Rhomanos' II. hatte er dem kurz vor dem Abmarsch an die Ostgrenze des byzantinischen Reiches stehenden δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς ἀνατολῆς Nikephoros Phokas in Konstantinopel in Anwesenheit des Senats die feierlichsten Eide (ὅρκοι φρικωδέστατοι) abgenommen, zu Lebzeiten der beiden kleinen kaiserlichen Prinzen (Basileios II. und Konstantinos VIII.) μή ποτε … ἀπαίσιόν τι κατὰ τοῦ σφῶν κράτους βουλεύσασθαι[21]. Das Akzeptieren der Ausrufung zum Kaiser und mehr noch das Anlegen der roten, die Kaiserwürde versinnbildlichenden Schuhe durch Nikephoros Phokas im Lager von Kaisareia am 2. Juli 963[22] bedeuteten nun ohne Zweifel einen Bruch der vor kurzem abgelegten ὅρκοι; dies könnte zu der Annahme berechtigen, daß aus der in De cer. I 96 auftretenden Formulierung ἀναθέματι καθυπέβαλε (nämlich Ioseph Bringas) τὸν ἄνακτα (d. h. Nikephoros Phokas)[23] nicht

---

[20] Wenn man nicht die Unterredung zwischen dem Parakoimomenos und dem Patriarchen auf ein kurzes Wortgefecht reduzieren will (was wegen der lakonischen Formulierung προσειπών τινα [vgl. oben, S. 88 mit Anm. 8] nicht ganz auszuschließen ist; diese „neutrale" Wortwahl könnte allerdings auch deswegen getroffen worden sein, um den Patriarchen nicht durch eine zu konkrete Wiedergabe des Gesprächsinhalts zu kompromittieren [vgl. die gleich folgenden Überlegungen zu der in De cer. I 96 greifbaren bzw. zumindest zu vermutenden Tendenz, über das temporäre Eintreten des Polyeuktos für die Vormundschaftsregierung unter der Leitung des Ioseph Bringas dezent den Mantel des Schweigens zu breiten]).

[21] Vgl. Leon Diakonos, Hist. II 12 (Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem … e recensione C. B. Hasii [*CSHB* XI]. Bonn 1828, 34, 12ff.).

[22] Vgl. dazu die bei Kresten, Beobachtungen (wie in Anm. 2) 479—481, zitierten Quellenbelege.

[23] 435, 5 Reiske. — Es muß wohl nicht betont werden, daß sich der „Verfasser" der „Protokollnotiz" De cer. I 96 durch diese Wortwahl (d. h. durch die Bezeichnung ἄναξ für Nikephoros Phokas noch vor dessen offizieller Kaiserkrönung am 16. August 963) als entschiedener Anhänger des Nikephoros zu erkennen gibt (für einen „Legitimisten" konnte Nikephoros Phokas zu diesem Zeitpunkte nur als Usurpator, τύραννος, gelten; selbst ein Leon Diakonos — gewiß kein Nikephoros Phokas feindlich gesinnter Historiker — kommt nicht umhin, angesichts der Übernahme des ἐρυθρὸν πέδιλον, des τῆς βασιλείας παράσημον μέγιστον, von einem flagranten Bruch der in Gegenwart des Patriarchen Polyeuktos abgelegten Eide durch Nikephoros Phokas zu sprechen [Hist. III 4 = 41, 11ff. Hase], und bei Ioannes Zonaras heißt es zu den Ereignissen zwischen dem 2. Juli und dem 16. August 963 ausdrücklich: ὁ μέντοι τοῦ *τυραννοῦντος*

nur ein „staatliches“ Vorgehen gegen den „rebellierenden“ Feldherrn, sondern eine gleichzeitige kirchliche, vom Patriarchen Polyeuktos verhängte Sanktion herauszulesen ist, eine kirchliche Sanktion, die dann im Nachhinein taktvoll übergangen wurde, um den Patriarchen — der ja schließlich am 16. August 963 bereit war, Nikephoros Phokas in der Hagia Sophia zum Kaiser zu krönen — nicht bloßzustellen, sondern im Rahmen des Möglichen zu schonen[24]. Eine derartige in der Darstellung in De cer. I 96 zu vermutende Rücksichtnahme auf den Patriarchen Polyeuktos könnte auch in dem Faktum gesehen werden, daß in dieser „Protokollnotiz“ zwar Schreiben (γράμματα) des Nikephoros Phokas an den Parakoimomenos Ioseph Bringas und an den Senat erwähnt werden[25], aber kein an den Patriarchen Polyeuktos gerichteter Brief, auf den die parallele Darstellung im Geschichtswerk des Leon Diakonos sehr wohl hinweist[26], aus der auch hervorgeht, daß Ioseph Bringas den Überbringer dieser γράμματα, den Metropoliten Philotheos von Euchaïta, inhaftieren ließ (offensichtlich

πατὴρ ὁ Φωκᾶς Βάρδας τῇ μεγάλῃ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ προσπέφευγεν [Epit. hist. XVI 24, 2 = Büttner-Wobst (wie in Anm. 14) 497, 5—7]). — Nur am Rande: Die auf ein ehrwürdiges Alter zurückblickende, bereits bei Homer bezeugte griechische „Herrscherbezeichnung“ ἄναξ findet sich im „Zeremonienbuch“ (d. h. in seinen verschiedenen Jahrhunderten entstammenden Strata) ausschließlich in Akklamationen (und dürfte über diese ihren Weg in die Intitulationes kaiserlich-byzantinischer Auslandsschreiben gefunden haben, wo sie sich bis in die Angeloi-Zeit nachweisen läßt; vgl. O. Kresten, Der „Anredestreit“ zwischen Manuel I. Komnenos und Friedrich I. Barbarossa nach der Schlacht von Myriokephalon. *Römische Historische Mitteilungen* 34/35 [1992/1993] 65—110, bes. S. 83); nur in De cer. I 96 wird ἄναξ in einem „narrativen“ Zusammenhang verwendet — woraus man wohl mit Fug und Recht die Schlußfolgerung ziehen darf, daß sich der „Verfasser“ dieser „Protokollnotiz“ bei seiner Wortwahl an derartigen (älteren) Akklamationen orientiert hat (vgl. dazu auch die Hinweise bei Kresten, Beobachtungen [wie in Anm. 2] 487, daß viele der im diskutierten Kapitel enthaltenen „Zurufe“ anläßlich des Einzugs des Nikephoros Phokas in Konstantinopel und seiner Krönung am 16. August 963 direkte Entlehnungen aus dem „Protokoll“ der ἀναγόρευσις des Kaisers Leon I. am 7. Februar 457 sind, aus einem „Protokoll“, das als Kapitel I 91 knapp vor dem Kapitel I 96 unter den „Nachträgen“ zum Hauptblock des ersten Buches von *De cerimoniis* [vgl. dazu unten, S. 97] steht. Mit anderen Worten: Auch unter diesem Aspekt wird ein direkter Konnex zwischen dem „Autor“ der „Protokollnotiz“ I 96 und dem „Organisator“ [= „Zeremonienmeister“] der Krönung Nikephoros' II. greifbar).

[24] Vgl. die entsprechenden Überlegungen bei Kresten, Beobachtungen 483.

[25] 434, 18—21 Reiske; vgl. Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453, bearbeitet von F. Dölger, Tl. I/2: Regesten von 867—1025. Zweite Auflage, neu bearbeitet von A. E. Müller unter verantwortlicher Mitarbeit von A. Beihammer. München 2003, Reg. 695.

[26] Leon Diakonos, Hist. III 6 (44, 22—45, 2 Hase).

ohne daß Polyeuktos für seinen „priesterlichen Mitbruder“ eingetreten wäre)[27].

Wie auch immer: Man kann wohl von der Annahme ausgehen, daß Polyeuktos bis zum 8./9. August 963 zu den „Parteigängern“ der von Ioseph Bringas geleiteten Vormundschaftsregierung (wenn man will: zu den „Legitimisten“) gerechnet werden kann, eine Situation, die sich aber in dem Augenblick änderte, als Bardas Phokas, der Vater des „Rebellen“ Nikephoros, Asyl in der Hagia Sophia suchte und auch erhielt — was von Ioseph Bringas mit guten Gründen als „unfreundlicher Akt“ gegen die von ihm verfolgte politische Linie gewertet wurde. Patriarch Polyeuktos lief also Gefahr, zwischen den beiden sprichwörtlichen Stühlen zu sitzen, und es wäre gewiß nicht verwunderlich, wenn er sich in dieser Lage mit seinem „Klerus“ beraten hätte[28], um dessen Meinung zu dem noch vorhandenen politischen Spielraum bzw. zur weiteren „kirchlichen“ Verhaltensweise der „Rebellion“ des Nikephoros Phokas gegenüber zu erfragen[29].

Über den Ort einer derartigen Besprechung können nur Spekulationen angestellt werden; allerdings: In verschiedenen Synodalprotokollen des 11. Jahrhunderts wird zu den Sitzungen der Patriarchen von Konstantinopel und der „Synode“ (der in Konstantinopel anwesenden Metro-

---

[27] Leon Diakonos, Hist. III 7 (45, 14—15 Hase).

[28] Womit natürlich die (in der Deutung Sodes angenommene) physische Präsenz des Patriarchen bei der Morgenliturgie in der Hagia Sophia nicht gegeben ist (*en marge*: eine physische Präsenz, die auch bei den älteren Interpretationen dieser Passage, die auf Reiskes stillschweigender Konjektur ἐν τῷ πατριαρχείῳ [= „im Palais des Patriarchen“] basieren, nicht vorausgesetzt wurde).

[29] Überlegungen zu diesem innenpolitischen „Hochseilakt“, zu dem Patriarch Polyeuktos in diesem Augenblick gezwungen war (vielleicht auch unter dem Aufdämmern der Erkenntnis, daß Gott stets „auf der Seite der stärkeren Bataillone“ [bzw. τάγματα …] stehe, um ein bekanntes Dictum Friedrichs II. von Preußen zu zitieren), finden sich weder bei G. Schlumberger, Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas. Paris 1890 (vgl. etwa S. 289; wie Schlumberger zu der Behauptung kommt, das im vorliegenden Beitrag diskutierte Gespräch zwischen Ioseph Bringas und dem Patriarchen habe im «Thomaites» in der «résidence du patriarche» — eine Aussage, die wohl auf die von Reiske stillschweigend vorgenommene Konjektur ἐν τῷ πατριαρχείῳ zurückzuführen ist — stattgefunden, vermag ich nicht zu sagen), noch bei W. G. Brokkaar, Basil Lacapenus. Byzantium in the Tenth Century, in: W. F. Bakker–A. F. van Gemert–W. J. Aerts, Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica (= *Byzantina Neerlandica* 3). Leiden 1972, 199—234 (vgl. besonders S. 217—218), oder bei A. Markopulos, Ἰωσὴφ Βρίγγας. Προσωπογραφικὰ προβλήματα καὶ ἰδεολογικὰ ῥεύματα. *Σύμμεικτα* 4 (1981) 87—115 (s. besonders S. 104f.), oder in den gängigen Handbüchern zur byzantinischen Geschichte (vgl. z. B. W. Treadgold, A History of the Byzantine State and Society. Stanford 1997, 498—499).

politen, im Beisein der ἐκκλησιαστικοὶ/πατριαρχικοὶ ἄρχοντες) als „Lokalität" der Tagung ἐν τοῖς κατηχουμενείοις bzw. präziser ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσι τῶν κατηχουμενείων angegeben[30], und damit sind ohne Zweifel die κατηχουμενεῖα in der Hagia Sophia gemeint, die zu diesem Zeitpunkt ihre ursprüngliche Bedeutung (auch als Aufenthaltsort der Frauen in der Kirche)[31] weitgehend verloren hatten; als „Ortsangabe" (*scil.* innerhalb der Hagia Sophia) sind sie in verschiedenen Passagen des „Zeremonienbuchs" zu finden[32] — und bei einer Lokalisierung innerhalb der „Galeriezone"[33] der Hagia Sophia

[30] Einige Beispiele: Synodalentscheidung des Patriarchen Eustathios vom 12. September 1019 (Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople I. Les actes des patriarches, Fasz. II—III: Les regestes de 715 à 1206, par V. Grumel. Deuxième édition revue et corrigée par J. Darrouzès. Paris 1989, Reg. 826; V. Laurent, Réponses canoniques inédites du patriarcat byzantin. *ÉO* 33 [1934] 305—306); Synodalentscheidung des Patriarchen Alexios Studites vom 17. April 1038 (Grumel–Darrouzès, Reg. 844; G. A. Rhalles–M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων κτλ. V. Athen 1855, 36); Synodalentscheidung des Patriarchen Michael I. Kerullarios, (nach dem) 24. Juli 1054 (Grumel–Darrouzès, Reg. 869; *PG* 120, 736 D 5—7); Synodalentscheidung des Patriarchen Ioannes VIII. Xiphilinos vom 26. April 1066 (Grumel–Darrouzès, Reg. 896; Rhalles–Potles, Σύνταγμα V 51).

[31] Vgl. dazu R. F. Taft S. J., Women at Church in Byzantium: Where, When — and Why? *DOP* 52 (1998) 27—87; allgemein s. auch Ch. Delvoye, Art. Empore. *RbK* II (1971) 129—144, bzw. die lexikalischen Belege *s. v.* κατηχουμενεῖον in *LBG* I 810; mit besonderem Bezug als Sitzungsort synodaler Beratungen in der Hagia Sophia: Janin, Palais (wie in Anm. 9) 144.

[32] Vgl. die Belege (bzw. deren Kommentierung) bei Taft, Women 40—42, mit den Hinweisen, daß diese Räumlichkeiten (auch in Verbindung mit den Begriffen μητατωρίκιον und μητατώριον; vgl. dazu die Belege *s. vv.* in *LBG* II 1021—1022) nicht nur von „Frauen" (d. h. von der Kaiserin mit ihrem weiblichen Gefolge) und nicht nur während der Liturgie, sondern auch für „weltlichere" Anlässe benützt werden konnten; im Zusammenhang mit dem Ausdruck μητατώριον wichtig das Faktum, daß es in der Hagia Sophia deren zwei gab: "one in the ground floor south aisle, one in the gallery above it" (Taft, a. O. 42), womit das im folgenden wichtige *tertium comparationis* „Empore" gesichert ist; dazu s. auch R. J. Mainstone, Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. London 1988, 223—226 (s. auch a. O. 285 und 287: Index *s. vv.* catechumens und metatorion, imperial). — Nicht auf die Hagia Sophia, sondern auf die Apostelkirche bezieht sich die Nennung der κατηχουμηνεῖα in der Beschreibung des Zeremoniells am Ostermontag in De cer. I 10 (vgl. Taft, a. O. 43 mit Anm. 81); trotzdem ist diese Stelle im vorliegenden Zusammenhang aussagekräftig, weil sie das Betreten der κατηχουμηνεῖα der Apostelkirche durch den Kaiser mit dem Verbum ἀνέρχεσθαι („hinaufschreiten") verbindet: (ὁ δὲ βασιλεὺς διέρχεται διὰ τοῦ γυναικίτου καὶ ἐξέρχεται εἰς τὸν νάρθηκα καὶ ἐκκλίνας πρὸς τὸ ἐξ ἀριστερᾶς μέρους τοῦ λουτῆρος, οἱ μὲν πατρίκιοι ἵστανται ἔξωθεν τῆς πύλης τοῦ κοχλίου ...·) ὁ δὲ βασιλεὺς ... ἀνέρχεται διὰ τοῦ αὐτοῦ ἀριστεροῦ κοχλίου ἐν τοῖς σεπτοῖς κατηχουμενείοις (77, 13—20 Reiske).

[33] Vgl. die Hinweise in der vorangehenden Anmerkung; s. auch die bezeichnende Formulierung in der Novelle 73 des Kaisers Leon VI.: ... ἐν τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ὑπερῴοις, ἅπερ

bieten die κατηχουμενεῖα eine ideale Voraussetzung für eine einwandfreie Erklärung der Partizipia ἀνελθών/κατελθών, die in De cer. I 96 für die „Bewegungen“ („hinauf“/„hinab“) des Parakoimomenos Ioseph Bringas innerhalb der Kirche verwendet werden. Darüber hinaus enthalten die κατηχουμενεῖα (d. h. die vermutete Formulierung ἐν τοῖς κατηχουμενείοις[34]; vielleicht mit gekürzter Endung und mit gekürzt geschriebenem Artikel?) vom Paläographischen her hinreichende Anhaltspunkte, die eine *aberratio* des Kopisten des *Lipsiensis* zu dem folgenden τῷ πατριάρχῃ wahrscheinlicher erscheinen lassen, als dies bei dem von Sode vorgeschlagenen ἐν τῷ βήματι der Fall ist.

Obwohl vom Sachlichen her nichts Grundsätzliches gegen ein konjektural erzieltes ἐν τοῖς κατηχουμενείοις (d. h. gegen die Interpretation, daß Ioseph Bringas am 9. August 963 den Patriarchen Polyeuktos in den im Emporenbereich der Hagia Sophia befindlichen κατηχουμενεῖα aufsuchte, wo sich der Patriarch mit dem „Klerus“ über den einzuschlagenden innenpolitischen Kurs beriet) einzuwenden ist[35], haftet diesem Vorschlag doch, wie nicht in Abrede gestellt sei, ein Unsicherheitsfaktor an: Die hier diskutierte Passage aus dem Kapitel I „96“ des „Zeremonienbuchs“ ist nämlich nicht nur im Cod. Lips. Univ. Rep. I 17, sondern auch in dessen palimpsestiertem Zwilling, konkreter im Cod. Chalc. S. Trinitatis 133 (125)[36], enthalten, wie mit Hilfe eines in den späten fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts bei natürlichem Licht aufgenommenen Mikrofilms der Chalke-Handschrift[37] „festgestellt“ (wohl besser: „erahnt“)

ὁ πολὺς ἄνθρωπος κατηχούμενα καλεῖν ἔγνω (Les Novelles de Léon VI le Sage. Texte et traduction publiés par P. Noailles–A. Dain. Paris 1944, 261, 5—7).

[34] Auch ein ἐν τοῖς κατηχουμένοις wäre möglich, wenn man den in der vorangehenden Anmerkung belegten Sprachgebrauch bei Leon VI. berücksichtigt (unter Umständen sogar ein in den Singular transponiertes ἐν τῷ κατηχουμένῳ).

[35] Auch die in De cer. I 96 im diskutierten Zusammenhang erfolgte ausdrückliche Erwähnung der Evangelienperikope dieses Sonntags (vgl. oben, Anm. 19) spricht nicht (wenn man nicht die direkte physische Präsenz des Patriarchen beim Morgengottesdienst voraussetzt [vgl. die Überlegungen oben in Anm. 28]) gegen die hier vorgetragene Annahme: Sie würde dann nur jenen Augenblick bezeichnen, zu dem Ioseph Bringas in den Galeriebereich der Hagia Sophia emporstieg (zumal die Verlesung des Evangeliums auch auf den Emporen der Hagia Sophia akustisch deutlich wahrnehmbar gewesen sein sollte).

[36] Dazu vgl. jetzt M. Featherstone–J. Grusková–O. Kresten, Studien zu den Palimpsestfragmenten des sogenannten „Zeremonienbuches“ I. Prolegomena. *BZ* 98 (2005) (im Druck).

[37] Für die freundliche Überlassung dieses Mikrofilms sei Cyril Mango aufrichtig gedankt; für die Übermittlung verschiedener, von Cyril Mango und Ihor Ševčenko seinerzeit an Hand des Originals durchgeführter Aufzeichnungen und Textidentifi-

werden konnte: Auf f. 272v lassen sich im unteren Freirand („kopfständig" und nicht oder nur wenig von der *scriptura posterior* überdeckt) Reste von 434, 1 (einigermaßen lesbar[38] ἀπὸ πεντεκαιδεκάτην)—4 (ἀνηγορεύθη) Reiske erkennen, auf f. 272r (in analoger Position) Reste von 435, 3 (τὸν αὔγουστον)—5 (καθυπέβαλε) Reiske, was zur Vermutung berechtigt, daß die im vorliegenden Beitrag diskutierte Passage 435, 17—21 Reiske noch auf f. 272r des *Chalcensis* stehen könnte[39], allerdings in einer Weise von der *scriptura posterior* überdeckt, die nicht die geringste Chance bietet, mit Hilfe des zur Zeit zur Verfügung stehenden Mikrofilms zu irgendwelchen (auch den unsichersten …) Lesungen zu kommen. Da der *Chalcensis* im Augenblick (aus hier nicht näher zu erörternden Gründen) der Forschung nicht im Original zugänglich ist, kann über sein Verhalten an der entscheidenden Stelle 435, 20 Reiske, d. h. zur *lectio* ἐν τῷ πατριάρχῃ, für das in der vorliegenden Studie ein ἐν τοῖς κατηχουμενείοις vorgeschlagen wurde, keine Aussage gemacht werden — im Idealfalle sollte diese Konjektur durch den *Chalcensis* bestätigt werden. Sollte freilich auch die Chalke-Handschrift (wenn sie, was dringend zu hoffen ist, einmal für die Forschung wieder erreichbar sein wird) hier ein ἐν τῷ πατριάρχῃ bieten, würde ein gewisser Erklärungsnotstand eintreten, da die bisher zur Palimpsestüberlieferung des „Zeremonienbuchs" erzielten Ergebnisse[40] zu dem Schluß führen, daß der *Lipsiensis* und die Palimpsestfragmente unabhängig voneinander aus einer gemeinsamen Vorlage (aus einem um „Nachträge" bereicherten, unter Konstantinos VII. angelegten vielschichtigen „Dossier") geflossen sind, daß also der *Lipsiensis* nicht das direkte Antigraphon der heute nur mehr

kationen (vgl. C. Mango–I. Ševčenko, A New Manuscript of the *De cerimoniis*. *DOP* 14 [1960] 247—249; dies., Additional Note on the Tombs and Obits of the Byzantine Emperors. *DOP* 16 [1962] 61—63 [in Ergänzung zu dem unmittelbar vorangehenden Beitrag von Ph. Grierson, The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337—1042). *DOP* 16 (1962) 1—60]) gilt mein herzlicher Dank meinem Freund und Kollegen Michael Featherstone; für Hinweise auf die Rekonstruktion der ursprünglichen Abfolge der palimpsestierten Folien des *Chalcensis* danke ich ihm und Jana Grusková.

[38] Diese Reserve gilt für alle folgenden Angaben zu den (gerade noch sichtbaren) Textresten; Spekulationen zu allfälligen (möglicherweise im Ansatz erkennbaren) *variae lectiones* sind auf dieser Materialbasis nicht möglich.

[39] Der Textbestand von De cer. I 96 dürfte dann auf f. 83r—v (und dann auf f. 265r—v) des Chalke-Codex seine Fortsetzung finden; ob auf diese Weise der im *Lipsiensis* nach f. 170v durch Blattausfall eingetretene Textverlust in diesem wichtigen Kapitel (zumindest teilweise) kompensiert werden kann (d. h. unter der Voraussetzung, daß der *Chalcensis* einmal mit den modernsten Techniken der Palimpsestphotographie aufgenommen werden kann), läßt sich im Augenblick nicht mit Sicherheit sagen.

[40] Vgl. den oben in Anm. 36 zitierten Beitrag.

in palimpsestierten Resten greifbaren „Schwesterhandschrift" war (*et vice versa*). Würde nun auch der *Chalcensis* die (an sich unhaltbare) Lesung ἐν τῷ πατριάρχῃ mittragen, müßte der inkriminierte Fehler in der soeben genannten gemeinsamen Vorlage gesucht werden, und unter dieser Voraussetzung wäre die Erklärung der fehlerhaften *lectio* über die Vermutung einer Aberration nur dann zulässig, wenn zwischen dem (an sich nicht nur theoretisch anzusetzenden) „Original" der „Protokollnotiz" De cer. I 96 ein Zwischenglied in Form einer weiteren Abschrift (die dann in die genannten „Nachträge" des konstantinischen „Dossiers" Eingang fand) angenommen würde[41]. Schließt man diese Hypothese aus, bliebe als einzige noch denkbare Erklärungsmöglichkeit der Rückzug auf einen auf Paraphronesie zurückzuführenden Irrtum (also auf einen „Schreibfehler") im Original der „Protokollnotiz" zu den Ereignissen rund um die Kaiserkrönung Nikephoros' II. Phokas im Jahre 963. Nun — *videant posteri* …

[41] Eine „Fehlerkoinzidenz", also das Begehen eines identischen Lapsus (dieser Art!), der dem Kopisten des *Lipsiensis* und unabhängig von ihm dem (von ihm aus paläographischen Gründen eindeutig zu unterscheidenden) Amanuensis des „Palimpsestzwillings" unterlaufen wäre, hat wohl so gut wie keine Wahrscheinlichkeit für sich.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 99–120


IOANNIS STOURAITIS / WIEN

# NEUE ASPEKTE DES MACHTKAMPFES IM ZEITRAUM 976–986 IN BYZANZ[1]

Die Machtübernahme durch Basileios II. im Jahre 976 fand unter besonderen politischen Umständen statt. Obwohl er und sein Bruder Konstantin die Nachfolger ihres Vaters Romanos II. bzw. der makedonischen Dynastie waren, wurden sie nach seinem Tod im März 963 aufgrund ihres jugendlichen Alters übergangen und der Kaiserthron wurde für die nächsten dreizehn Jahre von zwei mächtigen Militäraristokraten besetzt, nämlich Nikephoros Phokas und Ioannes Tzimiskes. Die Übernahme des Kaiserthrons durch die Militäraristokratie Kleinasiens und konkret durch die Familie Phokas im Jahr 963 war die Folge von deren Machterweiterung im Verlauf des zehnten Jahrhunderts, als das byzantinische Reich seine verlorenen Territorien wiederzugewinnen suchte[2]. Der fünfjährige Basileios brauchte noch mehr als zehn Jahre, bis er das geeignete Alter erreichte, um den Staat zu regieren. Seine Mutter Theophano war zweifellos nicht in der Lage, so lange als Regentin zu fungieren, vor allem wenn man bedenkt, dass weder die Außenpolitik des Reiches noch die Umstände in der innenpolitischen Szene eine langfristige Machtlücke zuließen.

Nikephoros Phokas war *Domestikos ton Scholon tes Anatoles* bzw. Oberbefehlshaber der byzantinischen Armee[3]. Sein Geschlecht war eines der

---

[1] Der vorliegende Text ist aus meiner Diplomarbeit mit dem Titel „Βασίλειος Β′ και στρατιωτική αριστοκρατία. Η διαμάχη για την κατοχή της εξουσίας στο τελευταίο τέταρτο του 10ου αιώνα“ hervorgegangen, die im Rahmen des Aufbaustudienprogramms mittelalterlicher Studien der Universität Ioannina entstanden ist. Für die Hilfe beim Verfassen des vorliegenden Beitrages möchte ich mich bei Herrn o.Univ.Prof. Dr. Johannes Koder (Wien) herzlich bedanken.

[2] Zur Entwicklung der Machtposition der Militäraristokratie in Byzanz im zehnten Jahrhundert siehe J. C. Cheynet, Pouvoir et contestation à Byzance (963–1210) (*Byzantina Sorbonensia* 9). Paris 1990, 321–325.

[3] Laut dem Taktikon Beneševič war das Amt des *Domestikos ton Scholon tes Anatoles* zu jener Zeit das zweite in der Militärhierarchie nach dem des *Strategos tes Anatoles*; siehe N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Paris 1972, 245. Allerdings beweist die Tätigkeit des *Domestikos* im Verlauf des zehnten Jahrhunderts

mächtigsten Kleinasiens und beherrschte während der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts die höchsten militärischen Ämter[4]. Nach der Eroberung Kretas im Jahr 961 und den großen Siegen (962) gegen den Emir von Aleppo, Sayf ad-Daula, wurde er zum erfolgreichsten Feldherrn seiner Zeit und übernahm die absolute Kontrolle der Armee Kleinasiens. Der Tod des Kaisers Romanos bot ihm die Möglichkeit, seine politischen Ambitionen zu realisieren. Sein einziger politischer Gegner war der Eunuch und *Parakoimomenos* Josef Bringas, der in der Zeit Romanos' II. die Verwaltung des Staates führte. Bringas war in Konstantinopel politisch stark und plante nach dem Tod des Kaisers Romanos, die Regentschaft der Kaisermutter zu bewahren und dadurch selbst die Regierungsgewalt innezuhaben, da Theophano und ihre Kinder dazu nicht in der Lage waren.

Der Kampf zwischen den beiden dauerte nicht lange. Phokas hatte das ganze Heer Kleinasiens hinter sich, zudem die Unterstützung anderer angesehener Mitglieder der Militär- und der Beamtenaristokratie, und er war beim Volk ebenso beliebt wie bei der Kaiserin Theophano[5]. Somit war der Sturz des Bringas unvermeidlich. Nach einem unblutigen Aufstand in Kleinasien wurde Phokas am 16. August 963 in Konstantinopel zum Kaiser erhoben[6] und heiratete kurz danach Theophano[7]. Seine Familienmitglieder und Gefolgsleute erhielten die höchsten Titel und die wichtigsten Ämter in Verwaltung und Armee. Sein Vater Bardas wurde *Kaisar*, sein Bruder Leon *Magistros* und *Kuropalates* und der Eunuch Basileios Lakapenos, der den Aufstieg des Phokas auf den Thron unterstützt hatte[8], *Parakoimomenos* und *Proedros*. Phokas übertrug ihnen die Führung

---

als Führer jeder wichtigen Expedition der kaiserlichen Armee, dass er der Oberbefehlshaber des Heeres war und sein Amt zweifellos als das mächtigste des Militärs galt; dazu siehe J. Kühn, Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Wien 1991, 135–147.

[4] Zur Familie Phokas siehe J. C. Cheynet, Les Phokas, in : Le Traité sur la Guerilla de l' Empereur Nicéphore Phokas (963–969). Paris 1986, 289–315.

[5] Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. I. Thurn (*CFHB* 5). Berlin 1973, 257.10–15.

[6] Ioan. Skyl. 259.60–65; Leonis Diaconi Historiae Libri Decem, ed. C. B. Hase (*CSHB*). Bonnae 1828, 48.5–10.

[7] Ioan. Skyl. 260.73–74.

[8] Basileios Lakapenos sah im Aufstand von Phokas die Gelegenheit, seinen politischen Feind Josef Bringas zu eliminieren und wieder selbst hohe Ämter zu erlangen. Daher nahm er mit seinen Angehörigen in Konstantinopel aktiv am Sturz von Bringas teil; siehe Leon. Diak. 46.18 – 47.8; Ioan. Skyl. 258.7–43; W.G. Brokkaar, Basil Lakapenos – Byzantium in the Tenth Century. *Byzantina Neerlandica* 3 (1972) 210, 216, 218–219.

der staatlichen Verwaltung. Ioannes Tzimiskes erhielt den Titel des *Magistros* und die oberste militärische Würde des *Domestikos tes Anatoles*[9].

Phokas regierte sechs Jahre und wurde am 10. Dezember 969 ermordet. Sein Mord erfolgte infolge einer Verschwörung des Ioannes Tzimiskes, unter Beteiligung der Kaiserin Theophano und des Basileios Lakapenos[10]. Die Hauptursache für den Sturz des Kaisers war der Verlust der Unterstützung durch hochrangige Offiziere bzw. der Kontrolle über das Militär[11]. Obwohl Tzimiskes seit 966 nicht mehr *Domestikos tes Anatoles* war, kontrollierte er 969 offensichtlich das Heer Kleinasiens, denn sein Putsch fand mit Hilfe vieler hoher Offiziere statt, ohne einem Widerstand von Seiten des Militärs zu begegnen. Der Beweis dafür ist, dass der einzige Aufstand gegen sein Regime erst im Herbst 970 stattfand, wobei der Rebell Bardas Phokas[12] eine schwache Streitkraft aus Soldaten und Angehörigen seiner Familie in seinem Stammort in Kappadokien versammelt hatte[13], während Tzimiskes von den hohen Offizieren und den Elitetruppen der Armee vollständig unterstützt wurde. Bardas Skleros als *Stratelates tes Anatoles* und Führer der östlichen *Tagmata* besiegte Bardas Phokas und nahm ihn fest. Der Rebell wurde auf die Insel Chios verbannt und zum Mönch geweiht[14]. Die Familie der Skleroi, die mit Tzimiskes verwandt war[15], ersetzte die Phokades in der Führung der Armee. Bardas Skleros zählte nunmehr zu den mächtigsten Befehlshabern des Heeres, obwohl Tzimiskes ihm nicht das

---

[9] Leon. Diak. 49.2–10.

[10] Leon. Diak. 84.2 – 85.22, 94.2–13; Ioan. Skyl. 279.87–98; Cheynet, Pouvoir 327–328.

[11] Phokas scheint sich in den letzten Jahren vor seiner Ermordung gegen alle hochrangigen Offiziere gewandt zu haben. 965/966 fand der Aufstand des *Protospatharios* Gregorios Maleinos in Italien statt. Tzimiskes hatte seit 966 nicht mehr das Amt des *Domestikos tes Anatoles* inne, während nach der Eroberung Antiochiens 968 der *Strategos tu Mauru Orus* Michael Burtzes von seinem Amt entfernt und der *Stratopedarches* Petros von seiner Militärtätigkeit verdrängt wurde; siehe Ioan. Skyl., 273.31–36; B. Blysidu, Αριστοκρατικές οικογένειες και εξουσία (9ος–10ος αι.). Athen 2001, 152–155, 165, 172–173; Cheynet, Pouvoir 327.

[12] Bardas Phokas war Sohn des Leon Phokas und Neffe des ermordeten Kaisers Nikephoros II. Er hatte das Amt des *Dux Chaldias kai Kolonias* inne; nach der Ermordung seines Onkels und der Machtübernahme durch Tzimiskes wurde er daraus entfernt und nach Amaseia verbannt; Ioan. Skyl. 284.11–13.

[13] Ioan. Skyl. 291.2–14.

[14] Zum Aufstand von Bardas Phokas siehe Ioan. Skyl. 291.8 – 294.91; Leon. Diak. 112.1 – 126.4.

[15] Tzimiskes' erste Frau war die Schwester von Bardas und Konstantin Skleros Maria; siehe W. Seibt, Die Skleroi: eine prosopographisch-sigillographische Studie (*BV* IX). Wien 1976, 29.

oberste Militäramt des *Domestikos tes Anatoles* zuwies[16]. Die Führung der staatlichen Verwaltung überließ der Kaiser dem *Parakoimomenos* Basileios Lakapenos, den er auch mit der Aufgabe betraute, alle Mitglieder der Familie Phokas aus den hochrangigen Ämtern zu entfernen. Somit hatte er seine Machtposition an der Regierung nicht nur erhalten, sondern noch zusätzlich verstärkt[17].

Allerdings war Tzimiskes sehr vorsichtig bezüglich der Ansprüche der mächtigen Aristokraten auf Machtbeteiligung. Er war selbst der Führer der Armee und er ermöglichte es den Militärkommandanten nicht, die Kontrolle des Heeres zu übernehmen. Skleros erreichte nie einen Einfluss auf das Heer wie zuvor die Phokades[18]. Auch Basileios Lakapenos' Macht dürfte vom Kaiser beschränkt worden sein, da er von 971 bis 976 kaum mehr in den Quellen erscheint. Diese Politik des Tzimiskes sicherte einerseits seine Machtposition und führte andererseits zweifellos zur Restauration der makedonischen Dynastie, insoweit er keinen eigenen Nachfolger hatte und die aristokratische Elite vom Anspruch des Kaiserthrones ausgeschlossen hatte.

Die Ermordung des Kaisers am 10. Januar 976 beschleunigte tatsächlich die Machtübernahme durch Basileios II. Der Kaiser wurde vergiftet; Lakapenos wird von Skylitzes als der Urheber dieser Verschwörung bezeichnet. Skylitzes und Leon Diakonos berichten, dass Tzimiskes Ende 975 bei seiner Rückkehr nach Konstantinopel von der Ostfront herausfand, dass der *Parakoimomenos* sein Amt ausgenutzt hatte, um einer der größten Landbesitzer im östlichen Kleinasien zu werden[19]. Dann hat

---

[16] Laut dem Taktikon des Escorial war das Amt des *Stratelates tes Anatoles* hierarchisch unterhalb jener des *Domestikos ton Scholon tes Anatoles* und des *Stratopedarches*; Oikonomidès 263. Skleros also war hierarchisch nie der hochrangigste Offizier, weil zur Regierungszeit von Tzimiskes der *Stratopedarches* Petros, der sein Amt in der Regierungszeit des Phokas erhalten hatte, als an der Balkanfront tätig erwähnt wird, während an der Ostfront der *Domestikos tes Anatoles* Melias (972–973) saß; Ioan. Skyl. 300.79–80; Leon. Diak. 107.16–19; I. Kratchkovsky – A. Vasiliev, Histoire de Yahya ibn Said d'Antioche (*PO* XXIII). Paris 1957, 353–354. Jedoch war Skleros Führer des kaiserlichen Heeres sowohl beim Feldzug gegen die Russen 970 als auch beim Aufstand des Bardas Phokas, wobei er unter Tzimiskes beim zweiten Feldzug gegen die Russen 971 die *Tagmata tes Anatoles* führte, was beweist, dass er bis 972 eine Machtposition in der Armee hatte und nach dem Kaiser als der führende General galt; siehe Seibt 30–35.

[17] Brokkaar 221.

[18] Blysidu behauptet, die Tatsache, dass Skleros militärisch meistens außerhalb Kleinasiens tätig war, beweise die Absicht des Tzimiskes, ihn politisch zu entkräften bzw. leichter zu kontrollieren; Blysidu 184–188.

[19] Ioan. Skyl. 311.93 – 312.13; Leon. Diak. 176.14–24.

Lakapenos, anscheinend angesichts der Gefahr, sein Amt zu verlieren und verbannt zu werden, den Kaiser ermorden lassen und Basileios II. an die Macht gebracht[20]. Jedoch schweigt Leon Diakonos, was den Namen des Urhebers betrifft.

Jedenfalls hat von der Ermordung des Tzimiskes auch Basileios II. offensichtlich profitiert. Im Jahre 976 war er achtzehn Jahre alt und schon fähig, die Macht zu übernehmen. Basileios wäre, wie schon erwähnt, normalerweise der Nachfolger des Tzimiskes gewesen. Trotzdem ist es fraglich, ob der achtzehnjährige legitime Kaiser 976 bereit war, noch länger im Schatten des Tzimiskes zu bleiben. Zusätzlich gilt es zu hinterfragen, wie die Lage des Lakapenos zu dieser Zeit war und welche Beziehung er zu den beiden legitimen Nachfolgern des Thrones hatte.

Aus den Quellenaussagen der Zeit ergibt sich, dass Basileios und Konstantin bis 976 nicht die geringste Rolle in der politischen Szene des Reiches gespielt hatten. Am Beginn dieses Jahres kamen sie an die Macht, aber laut Skylitzes war angesichts des jugendlichen Alters und der Unerfahrenheit der beiden Kaiser, Basileios Lakapenos derjenige, der eigentlich regierte[21]. In der Darstellung der Ereignisse des Aufstands von Bardas Skleros berichtet Skylitzes über eine gemeinsame Aktion von Lakapenos und den zwei Kaisern, wobei es scheint, dass die Initiative dem *Parakoimomenos* überlassen blieb. Michael Psellos und Ioannes Zonaras stellen die Sache etwas anders dar. Laut Psellos[22], den Zona-

---

[20] Ioan. Skyl. 312.13–25.

[21] σχῆμα μὲν οὖν καὶ ὄνομα μόνον τοῖς βασιλεῦσι περιετέθειτο, ἡ δὲ μεταχείρισις τῶν πραγμάτων παρὰ τοῦ προέδρου ἐνηργεῖτο Βασιλείου διὰ τὸ νεάζον τῆς ἡλικίας τῶν βασιλέων καὶ ἁπαλὸν καὶ μήπω βεβηκὸς τοῦ φρονήματος, Ioan. Skyl. 314.54–57. Diese Aussage des Skylitzes ist verantwortlich für die unter den Forschern herrschende Ansicht, dass Basileios II von 976 bis 985 fast keine Rolle bei den politischen Ereignissen in Byzanz spielte, sondern von Basileios Lakapenos beiseite gelassen wurde.

[22] Ὁ δέ γε Βασίλειος ἤδη τὴν τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν περιζωσάμενος ἐβουλεύετο μὲν μηδένα κοινωνὸν ἔχειν τῶν φροντισμάτων, μηδὲ περὶ τῶν κοινῶν διοικήσεων σύμβουλον. Οὐκ εἶχε δὲ θαρρεῖν ἑαυτῷ οὐδέπω πεῖραν εἰληφότι οὔτε τῶν στρατιωτικῶν καταλόγων οὔτε τῆς πολιτικῆς εὐνομίας· διὰ ταῦτα πρὸς τὸν παρακοιμώμενον ἀπεῖδε Βασίλειον. Ὁ δὲ ἀνὴρ οὗτος ἀξίωμα μέγιστον τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων ἐτύγχανε γεγονὼς κατά τε φρονήματος ὄγκον καὶ σώματος μέγεθος καὶ μορφὴν τυράννῳ προσήκουσαν· φὺς δὲ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πατρὸς τῷ τοῦ Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου πατρὶ τὰ ἐς μητέρα διήλλαττε· διὰ ταῦτα καὶ ἐκ πρώτης εὐθὺς ἡλικίας ἀποτέτμητο, ἵνα μὴ μᾶλλον ὁ ἐκ τῆς ἡμιγάμου τῶν γνησιωτάτων τὸ πρωτεῖον εἰς τὴν ἀρχὴν ἀπηνέγκηται. Ἔστεργεν οὖν οὗτος τὰ ἐκ τῆς τύχης, καὶ τοῦ βασιλείου καὶ οἰκείου γένους ἐξήρτητο· προσέκειτο δὲ μάλιστα τῷ ἀνεψιῷ Βασιλείῳ καὶ ἠγκαλίζετο οἰκειότατα, καὶ ὡς εὔνους ἐτιθηνεῖτο τροφεύς. Διὰ ταῦτα καὶ ὁ Βασίλειος τὸν ὄγκον αὐτῷ τῆς ἀρχῆς ἀναθέμενος αὐτὸς πρὸς τὴν ἐκείνου ἐπαιδοτριβεῖτο σπουδήν· καὶ ἦν ὁ μὲν παρακοιμώμενος οἷον ἀθλητὴς καὶ ἀγωνιστής, ὁ δὲ βασιλεὺς Βασίλειος θεωρὸς οὐχ ὅπως ἐκεῖνον στεφανώσειεν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς

ras[23] teilweise abschreibt, wollte Basileios alleine regieren, als er an die Macht kam. Er hatte jedoch keine Erfahrung in Bezug auf die Militär- und Staatsverwaltung und wandte sich deswegen an den ihm nahestehenden Lakapenos, der ein hohes Amt besaß bzw. sehr erfahren war. Daraus ist zu schließen, dass er dem *Parakoimomenos* die Regierungsgeschäfte überließ und mit ihm aufs engste zusammenarbeitete.

Aus diesem Bericht geht hervor, dass Basileios Lakapenos die Regierung übernahm, die ihm allerdings Basileios II. freiwillig überließ. Psellos weist noch darauf hin, dass Basileios II. kein verantwortungsloser junger Mann war, der von Lakapenos übergangen wurde und keine aktive Rolle bei den Ereignissen der Zeit spielte, sondern eher ein Kaiser, der hohes Interesse am Regieren des Reiches hatte, mit Lakapenos zusammenarbeitete und sich auf ihn verließ.

In engem Zusammenhang mit diesem Bericht über den Charakter des jungen Kaisers befindet sich die Aussage des Psellos am Anfang seiner Darstellung, dass Basileios bei der Machtübernahme tatkräftig, ernsthaft und besonnen gewesen sei, während sein Bruder Konstantin faulenzte und sich nur für das Wohlleben interessierte[24]. Im Verlauf der Darstellung jedoch berichtet der Autor im Widerspruch dazu, dass Basileios vor den Aufständen von Skleros und Phokas ein Kaiser gewesen sei, der sich für das Vergnügen und das Wohlleben interessierte und erst nach den Bürgerkriegen seinen Charakter verändert und die Vergnügungen des Lebens abgelehnt habe[25]. Anscheinend hat hier die rhetorische Übertreibung des

---

δραμεῖται καὶ ἀγωνίσηται κατ' ἴχνος ἐκείνῳ τὴν ἀγωνίαν τιθέμενος. Πάντα οὖν ἐντεῦθεν ὑπήκοα τῷ Βασιλείῳ ἐτύγχανεν ὄντα, καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ τὸ πολιτικὸν ἑώρα καὶ τὸ στρατιωτικὸν ἀπονενεύκει· καὶ πρῶτος αὐτὸς ἢ καὶ μόνος τῆς τε συνεισφορᾶς τῶν δημοσίων ἐφρόντιζε καὶ τῆς τοῦ κοινοῦ διορθώσεως· ἐδίδου δὲ ἐπὶ πᾶσι τὴν γλῶτταν καὶ τὴν χεῖρα ὁ βασιλεύς, τὰ μὲν συνηγορῶν ἐκείνῳ, τὰ δὲ καὶ ἐν γράμμασι βεβαιῶν. Michele Psello, Imperatori di Bisanzio, Cronografia, ed. S. Impellizzeri, I–II. Roma 1984, I 3.

[23] Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum, ed. Th. Büttner-Wobst, III. Bonn 1897, 539.2–8.

[24] Ἤστην δὲ ἄμφω ἤδη μὲν παρεληλακότε τὴν ἥβην, διαφόρω δὲ τὸ ἦθος· ὁ μὲν γὰρ Βασίλειος, ὁ καὶ τὴν ἡλικίαν πρεσβύτερος, ἐγρηγορὼς ἀεὶ καὶ σύννους ἐδείκνυτο καὶ πεφροντικώς, ὁ δέ γε Κωνσταντῖνος ἀνειμένος τοῖς πᾶσιν ὦπτο, ῥαθύμως τε τῆς ζωῆς ἔχων καὶ περὶ τὸν ἁβρὸν βίον ἐσπουδακώς. Mich. Psel. I 2.1–6.

[25] Ἐπεὶ τά γε πρῶτα καὶ ἀπαρακαλύπτως ἐκώμαζε καὶ θαμὰ ἤρα καὶ συσσιτίων ἐφρόντιζε, βασιλικάς τε ῥαθυμίας καὶ ἀναπαύλας ἑαυτῷ ἀπεμέτρει, καὶ τῆς τε νεότητος τῆς τε βασιλείας ὅσον εἰκὸς παραπέλαυεν· ἀφ' οὗ δὲ ὁ Σκληρὸς ἐκεῖνος καὶ ὁ μετ' ἐκεῖνον φωκᾶς καὶ αὖθις ὁ πρῶτος τρίτος ἐγεγόνει, καὶ οἱ λοιποὶ βασιλειᾶν ἤρξαντο, καὶ ἐξ ἑκατέρων αὐτῷ τῶν μερῶν ἀντανέστησαν, ὅλοις ἱστίοις ἀπενεχθεὶς τῆς τρυφῆς, ὅλῳ πνεύματι ἀντείχετο τῆς σπουδῆς· ἐπιγενόμενος γὰρ τοῖς ἐγγύθεν αὐτῷ τὴν ἡγεμονίαν παρειληφόσιν, ἅπαν εὐθὺς ἄρδην τὸ ἐκείνων γένος ἀπολλύειν ἐπικεχείρηκε. Mich. Psel. I 4.10–20.

Psellos zu einem Widerspruch geführt, indem beide Stellen nicht zutreffend sein können. Es ist klar, dass Basileios schon 986, als er Lakapenos gestürzt hatte, auf keinen Fall ein sorgloser Lebensgenießer war, sondern ein ehrgeiziger Kaiser, reif, um allein zu regieren. Davon ausgehend wird deutlich, dass die angebliche so radikale Veränderung seines Charakters sicher vor dem Bürgerkrieg der Jahre 987–989 stattfand. Während der damaligen Aufstände bewies er zweifellos, dass er reif war, das Reich sowohl im Krieg als auch politisch erfolgreich zu führen.

Darüber hinaus stützen einige Ereignisse des Zeitraumes 979–985 die an erster Stelle referierte Ansicht des Psellos über den Charakter Basileios' II. Während die griechischen Quellen für diesen Zeitraum schweigen, beleuchtet eine arabischsprachige Quelle des 11. Jahrhunderts die Ereignisse am byzantinischen Hof in den Jahren 981–983. Es geht um die Darstellung des arabischen Botschafters Ibn Shahram über seine Reise nach Konstantinopel 981/982, aus der sich deutlich ergibt, wie die politischen Akteure des byzantinischen Hofes gegen einander arbeiteten. Basileios II. scheint nach dieser Darstellung nicht ein rücksichtsloser junger Mann gewesen zu sein, der kein Interesse an der Regierung des Reiches hatte, sondern ein aktiver Politiker, der sich vom *Parakoimomenos* Lakapenos zu emanzipieren suchte, um seine eigene Politik auszuführen[26].

Von den erwähnten Belegen ausgehend, ist es meiner Meinung nach klar, dass Basileios II. im Jahre 976 bereits ein ehrgeiziger Kaiser war, der an die Macht kommen wollte und selbst zu regieren wünschte. Dass er das Regieren seinem Onkel[27] und *Parakoimomenos* überließ, war vor allem eine Folge des Vertrauens und der engen Zusammenarbeit zwischen den zwei Männern, aber auch seines Mangels an politischer Erfahrung. Diese gute Beziehung, die bis 979 nachgewiesen ist, mag sich nicht ganz kurz vor dem Mord an Tzimiskes und dem Aufstieg des Basileios auf den Kaiserthron entwickelt haben.

Die Tatsache, dass Tzimiskes' Politik zur Übernahme des Kaiserthrones durch Basileios und Konstantin führte, muss dem *Parakoimomenos* verdeutlicht haben, dass er seine politische Zukunft mit den zwei Nachfol-

---

[26] Die Darstellung betrifft die Verhandlungen über die Rückkehr des Rebellen Bardas Skleros nach Byzanz und deutet die politische Auseinandersetzung zwischen Basileios II., Lakapenos und Bardas Phokas an; siehe H. F. Amedroz – D. S. Margoliouth, The Eclipse of the Abassid Caliphate: original chronicles of the fourth Islamic century, VI. Oxford 1920–1921, 22–34.

[27] Basileios Lakapenos war illegitimer Sohn des Kaisers Romanos I. Lakapenos und Halbbruder der Gattin des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos Helene Lakapene, die die Großmutter der zwei Kaiser war, siehe Brokaar 202.

gern verbinden musste. Lakapenos war zweifellos ein sehr erfahrener Politiker. Wie Skylitzes bemerkt und wie auch aus seiner politischen Karriere deutlich wird, war er ein Mann, der eine politische Wende vorhersah und im richtigen Moment das Lager wechselte[28]. Auf diese Weise gelang es ihm, sowohl bei der Machtübernahme des Phokas als auch bei der des Tzimiskes sein hohes Amt zu erhalten und seine Machtposition noch zu verbessern[29]. Seine politischen Ambitionen waren freilich dadurch beschränkt, dass er Eunuch war und den Kaiserthron nicht selbst beanspruchen konnte. Sein einziger Zugang zur Macht war die gute Beziehung zum jeweiligen Kaiser, so wie im Falle des Nikephoros Phokas und des Ioannes Tzimiskes. Davon ausgehend, entwickelte er während der Regierungszeit des Tzimiskes eine gute Beziehung zu den Thronerben, um die Fortsetzung seiner Karriere abzusichern. Seine Position im Jahre 976 beweist, dass dies der Fall war. Allerdings war Lakapenos 976 der Hauptakteur bei der politischen Wende, indem er die Ermordung des Tzimiskes organisierte. Dass er den Kaiser hat ermorden lassen, um seine in Gefahr stehende Karriere zu retten, scheint ein guter Grund gewesen zu sein, allerdings nicht der einzige, vor allem wenn man bedenkt, dass sich Lakapenos nach 976 auf dem Höhepunkt seiner gesamten politischen Karriere befand. Dies erschwert die Annahme, dass er es alleine geschafft hat, einen mächtigen Kaiser wie Tzimiskes töten zu lassen und dann den neuen Kaiser unter seine Kontrolle zu bringen und von der Regierung zu verdrängen.

Während der Regierungszeit des Tzimiskes scheint Lakapenos in den ersten zwei Jahren eine hervorragende Rolle gespielt zu haben, aber von 971 bis 976 wird er in den Quellen nicht erwähnt. Bringt man diese Tatsache mit der antiaristokratischen Politik des Tzimiskes in Verbindung, so ist die Annahme gestattet, dass die Beziehung des Lakapenos zu diesem Kaiser schon vor 976 problematisch gewesen sein muss[30]. Demzufolge darf man den Ursprung der engen Beziehung des Lakapenos zu Basileios II. in den Zeitraum 972–976 setzen. Die Verbannung der Theophano durch Tzimiskes (970) erscheint ebenfalls als ein Faktor, der diese Bezie-

---

[28] ἅτε ἐν πολλοῖς χρόνοις τά τε πολιτικὰ μετελθόντα ἐπὶ τοῦ οἰκείου πατρὸς Ῥωμανοῦ τοῦ γέροντος καὶ Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ, καὶ πλειστάκις κατὰ τῶν Ἀγαρηνῶν ἐκστρατεύσαντα, καὶ δυσχερείαις πραγμάτων εἰδότα εὐφυῶς προσαρμόζεσθαι. Ioan. Skyl. 284.6–9.

[29] Zu der Regierungszeit von Tzimiskes blieb Lakapenos nach der Verdrängung der Phokades alleine an der Spitze der staatlichen Verwaltung; Ioan. Skyl. 284.1–10; Brokkaar 221.

[30] Blysidu 192.

hung verstärkte, weil die Entfernung seiner Mutter sicherlich für den damals elfjährigen Basileios II. bedrückend war. Man kann annehmen, dass dieses Ereignis den jungen Kaiser gegenüber Tzimiskes feindlich stimmte und zu einer engeren Beziehung zu seinem mächtigen Onkel am Kaiserhof führte[31]. Angenommen dass Lakapenos nach 972 seine Macht von Tzimiskes eingeschränkt sah und eine Beziehung zu dem jungen Kaiser entwickelte, um seine Position in der Zukunft zu sichern und möglicherweise zu verbessern, so war 976 der richtige Zeitpunkt für beide, um die Initiative zu ergreifen. Lakapenos befand sich in Gefahr, weil der Kaiser bereit war, ihn angesichts seines großen Landbesitzes abzusetzen und vom Hof zu entfernen, während der achtzehnjährige Basileios II. nicht länger warten wollte, um die alleinige Macht zu ergreifen, und dem Kaiser, der seinen Thron innehatte und seine Mutter verbannt hatte, nichts schuldig zu sein meinte. Sie hatten also gemeinsame politische Interessen und Pläne, die durch den Mord an Tzimiskes verwirklicht wurden. Es ist eine Tatsache, dass die schriftlichen Quellen der Zeit, nämlich Skylitzes und Leon Diakonos, keine Beteiligung des Kaisers Basileios an der Ermordung von Tzimiskes erwähnen. Skylitzes, der im 11. Jahrhundert schreibt, nennt Lakapenos als Urheber der Verschwörung, während Leon Diakonos, ein Zeitgenosse des Basileios, berichtet, dass die Ermordung von denjenigen geplant wurde, die neidisch waren und die politische Lage verändern wollten[32]. Leon schreibt sein Werk kurz nach dem Ende des zweiten Bürgerkrieges (989), als er nicht mehr am Hof war[33], und es ist merkwürdig, dass er nicht Lakapenos als Urheber nennt. Daher ist zu erwägen, dass der Autor auf diese Weise andeuten wollte, was man zu der Zeit Basileios' II. nicht öffentlich sagen durfte, nämlich dass nicht ausschließlich der *Parakoimomenos* für den Mord an Tzimiskes verantwortlich war[34]. Skylitzes hat in diesem Fall eher

---

[31] Ioan. Skyl. berichtet, dass Tzimiskes Lakapenos mit der Verbannung von Theophano beauftragt habe. Allerdings kann die Beteiligung des *Parakoimomenos* nicht als Beweis dafür gelten, dass er persönlich gegen die Kaisermutter bzw. gegen die Dynastie agierte. Darauf weist die Tatasche hin, dass Lakapenos sofort nach der Machtübernahme durch Basileios II. Theophano aus ihrer Verbannung zurückberief. Ioan. Skyl. 285.34–41, 314.57–59.

[32] τοῖς καλοῖς βασκαινόντων καὶ μεταβολὰς τῶν πραγμάτων ἱμειρομένων ὁρᾷν. Leon. Diak. 177.6–7.

[33] Zu der Zeit und zu den Umständen, unter denen das Werk des Leon Diakonos verfasst wurde, siehe A. Karpozilos, Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι, τόμ. Β′ (8ος–10ος αιώνας). Athen 2001, 471–481; C. Holmes, Political Elites in the Reign of Basil II, in: Byzantium in the year 1000. Leiden – Boston 2003, 38.

[34] Der Verdacht, dass der junge Kaiser an der Ermordung des Tzimiskes wesentlich beteiligt war, wird auch dadurch verstärkt, dass er laut Ioan. Skyl. seinen Gegner Bardas

nicht Leons Werk als Quelle verwendet, und dass er in seiner Darstellung nur den Namen des Lakapenos erwähnt, darf als Folge der kaiserlichen Propaganda der Zeit Basileios' II. betrachtet werden, die dem *Parakoimomenos* die böse Tat der Ermordung des Tzimiskes anlasten wollte. Bezweifelt man die Beteiligung des Basileios an der Ermordung von Tzimiskes angesichts der Abwesenheit irgendeiner Erwähnung seines Namens in den Quellen dennoch, so sollte man nicht übersehen, dass davon zweifellos der junge Kaiser genau so wie Lakapenos profitierte.

In dieser Hinsicht sollte auch die Rolle einer dritten Person untersucht werden, die ein Hauptakteur in der politischen Szene des Reiches nach 976 war. Der *Stratelates tes Anatoles* Bardas Skleros wurde kurz nach dem Aufstieg Basileios' II. abgesetzt, ihm wurde das hierarchisch niedrigere Amt des *Dux Mesopotamias*[35] zugewiesen, und er wurde an die Ostfront versetzt. Die Absetzung des Skleros wird Lakapenos angelastet und als eine präventive Aktion interpretiert, weil Skleros eine Bedrohung für das Regime Basileios' II. darstellte[36]. Skleros war Mitglied einer mächtigen aristokratischen Familie Kleinasiens[37], er war ein hochrangiger Offizier, der plante, an die Macht zu kommen, wie einige Monate später sein Aufstand gegen Basileios II. bezeugt. Die Tatsache, dass er Tzimiskes bei seinem letzten Feldzug an der Ostgrenze begleitet hatte und zusammen mit dem todkranken Kaiser nach Konstantinopel zurückgekehrt war, beweist, dass er, obwohl er militärisch bzw. politisch zu der Zeit tätig war, von Tzimiskes tatsächlich entmachtet worden war[38] und deswegen zunächst bei der politischen Wende keine Rolle spielen konnte.

Die Ansicht, dass Skleros und Lakapenos zu dieser Zeit gemeinsam danach strebten, die Macht des Kaisers Basileios zu beschränken und die Restauration der makedonischen Dynastie zu verhindern, ist meiner

Phokas während des Bürgerkrieges 987–989 auf dieselbe Weise ermorden ließ, als Lakapenos nicht mehr am Hof war. Das bedeutet, dass Basileios II. entweder ein sehr guter Schüler des *Parakoimomenos* war oder dass diese Praktik als seine eigene betrachtet werden muss; siehe Ioan. Skyl. 337.21–29.

[35] Oikonomidès 263.

[36] Ioan. Skyl. 314.59–72.

[37] Zur Familie des Bardas Skleros siehe Seibt 29–58.

[38] Wie schon erwähnt, ermöglichte die Politik von Tzimiskes Skleros nicht, großen Einfluss auf das Heer zu erlangen. Dazu kommt, dass Skleros laut Ioan. Skyl. im Zeitraum 972–974 einen erfolglosen Putsch gegen Tzimiskes organisiert hatte und deswegen von seinem Amt kurz entfernt worden war, was ihn politisch weiter entkräftete; siehe Ioan. Skyl., 314.62–65; Seibt 35. Cheynet und Blysidu sind der Meinung, dass Skylitzes' Bericht über die Verschwörung des Skleros nicht glaubwürdig sei; siehe Blyssidu 185–186; Cheynet, Pouvoir 26.

Meinung nach abzulehnen. Diesbezüglich wurde auch behauptet, dass die Absetzung des Skleros und seine Versetzung nach Mesopotamien nicht darauf abzielten, ihn weiter zu entmachten, sondern ihn zu stärken, damit er Basileios' Macht bedrohen könne[39]. Die Belege der Quellen und der politische Hintergrund der Zeit weisen allerdings darauf hin, dass Lakapenos' Ziel die Erhaltung und mögliche Verbesserung seiner Machtposition war; der beste Weg dorthin war das gemeinsame Agieren mit dem jungen Basileios II. Die Rückkehr der Kaisermutter Theophano aus ihrer Verbannung, die der *Parakoimomenos* selbst bewirkte, bestätigt eigentlich, dass es sein Ziel war, die Legitimität der Machtübernahme durch Basileios hervorzuheben, aber auch, dass er eine gute Beziehung zum Kaiser hatte[40].

Lakapenos erkannte die Absicht des Skleros, an die Macht zu kommen, und verstand, dass die größte Bedrohung für ihn und Basileios II. das Militär war. Deswegen versuchte er von Anfang an, den machtlosen Skleros von seinen Machtergreifungsplänen abzulenken. Das Amt des *Stratelates tes Anatoles* hätte im Laufe der Zeit dem Skleros die Möglichkeit bieten können, die Kontrolle der hohen Offiziere und der Elitetruppen der Armee Kleinasiens zu übernehmen und demzufolge politisch sehr stark zu werden, sobald auf dem Kaiserthron nicht mehr ein Militärkaiser saß, der selbst das Heer kontrollieren konnte. Die Reaktion des Lakapenos, Skleros abzusetzen und nach Mesopotamien zu schicken und als obersten Offizier bzw. Oberbefehlshaber der Armee einen Eunuchen, den *Stratopedarches* Petros zu belassen, sowie weiters Burtzes, der vorher unter dem Kommando des Skleros stand, das Amt des *Dux Antiocheias* zuzuweisen und ihn damit höher als Skleros in der Hierarchie einzuordnen[41], hatte drei Ziele: erstens, die Übernahme der Kontrolle des gesamten Heeres Kleinasiens durch Skleros zu vermeiden; zweitens, die politischen Interessen und Bestrebungen der hochrangigen Offiziere zu diversifizieren; drittens, die Kontrolle des stärksten Teils der Armee, nämlich der *Tagmata*, für sich selbst zu reservieren.

Bestimmt erwies sich die Entsendung nach Mesopotamien nicht als günstig, da Skleros in dem Gebiet wegen seiner armenischen Herkunft und seiner Beziehung zu Tzimiskes viele Anhänger hatte[42]. Freilich wollte La-

---

[39] Blysidu 192–199.

[40] Ioan. Skyl. 314.57–59.

[41] Ioan. Skyl. 314.72 – 315.80; Oikonomidès 263.

[42] Blysidu 195–197. Zum armenischen Charakter des Skleros-Aufstandes siehe St. Kamer, Emperors and Aristocrats in Byzantium 976–1081. Diss. Ann Arbor 1983, 35–36; E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* 3). Brüssel 1935, 149–150; N. Adontz, Études arméno-byzantines. Lissabon 1965, 150.

kapenos ihn auf keinen Fall weiter stärken, weil das seine eigene Machtposition in Gefahr bringen würde. Skleros soll nach der Ermordung von Tzimiskes eine letzte Gelegenheit gesehen haben, den Kaiserthron zu beanspruchen, da sich nun ein junger unerfahrener Kaiser und ein Eunuch an der Regierung befanden, weshalb seinerseits eine Aktion zu erwarten war. Lakapenos versuchte, durch die Übernahme der Kontrolle des Heeres und die Entfernung des Skleros aus der Hauptstadt, seine bevorstehende Aktion abzuwenden oder wenigstens zu erschweren[43].

Der Aufstand des Skleros dauerte drei Jahre (976–979) und wurde mit dem Sieg des Kaisers Basileios und der Flucht des Rebellen auf arabisches Territorium beendet[44]. Der Hauptgrund für diesen Aufstand war gewiss die persönliche Ambition des Skleros, Kaiser zu werden, in engem Zusammenhang mit den politischen Umständen der Zeit im byzantinischen Reich. Nach der Machtübernahme durch Tzimiskes und der Verdrängung der Phokades war Skleros der mächtigste Vertreter der Militäraristokratie Kleinasiens und wollte sich in der politischen Szene durchsetzen, um die Herrschaft der Militäraristokraten Kleinasiens über den Kaiserthron zu bewahren. Wie schon erwähnt, verhinderte die Politik des Tzimiskes die Ausführung dieses Planes. Darüber hinaus befand er sich 976 gegenüber seinen politischen Gegnern Basileios II. und Lakapenos in einer schwächeren Position. Trotzdem gelang es ihm, einen sehr gefährlichen Aufstand zu organisieren und dadurch drei Jahre lang das Regime Konstantinopels zu bedrohen. Skleros war laut den Quellen ein begabter Feldherr und verfügte über eine Armee aus byzantinischen, arabischen und vorwiegend armenischen Kräften[45]. Mit dieser Armee konnte er zwar drei Jahre lang erfolgreich gegen das kaiserliche Heer in Kleinasien kämpfen, aber nicht in Konstantinopel eindringen, so dass er schließlich besiegt wurde. Die Hauptursachen seiner Niederlage waren der Widerstand der kaiserlichen Armee und der starken kaiserlichen Flotte[46],

---

[43] Lakapenos hoffte höchstwahrscheinlich, dass die Versetzung des Skleros nach dem entfernten, aber wichtigen Thema Mesopotamien, wo er sich mit dem Krieg gegen die Araber beschäftigen und dadurch Ruhm und Reichtum erwerben konnte, ihn von dem gefährlichen Plan des Aufstandes gegen den Kaiser ablenken würde. Dazu siehe Kamer 28–31.

[44] Zu den Ereignissen des Skleros-Aufstandes siehe Kamer 24–56; J. Forsyth, The Byzantine-Arab Chronicle (938–1034) of Yahya b. Sa'id Al-Antaki. Michigan 1977, 375–373; Seibt 37–48.

[45] Mich. Psel. I 24.1–4; Ioan. Skyl. 316.7–26.

[46] Die Quellen berichten von fünf großen Landschlachten und zwei kleineren Konflikten zwischen der kaiserlichen Armee und dem Heer von Skleros in Kleinasien und von zwei Seeschlachten, während bei dem Aufstand von Bardas Phokas 987–989 nur über

die ihn daran hinderte, die Hauptstadt vom Meer aus zu belagern, und zweitens die geringe Beteiligung anderer angesehener Militäraristokraten an seiner Bewegung. Skleros' Aufstand bedeutete auf keinen Fall eine breite Reaktion der byzantinischen Aristokratie gegen die makedonische Dynastie, sondern wurde lediglich von den Mitgliedern seiner Familie, von wenigen mit den Skleroi eng verbundenen Aristokraten und von ausländischen Militärkräften unterstützt.

Ziel des Aufstandes war zweifellos die Übernahme des Kaiserthrones durch Skleros. So ist die Ansicht, dass der Bürgerkrieg der Jahre 976–979 ein Machtkampf zwischen den beiden Aristokraten Lakapenos und Skleros um die Vormundschaft über den jungen Kaiser Basileios II. gewesen sei[47], nicht richtig. Skleros' Bewegung war ein direkter Versuch, Basileios II. und seinen *Parakoimomenos* von der Macht zu stürzen. Lakapenos und Skleros hatten 976 weder gemeinsame Ziele noch ähnliche Aussichten. Nach der Machtübernahme durch Basileios II. hatte Lakapenos, der als Eunuch den Kaiserthron selbst nicht beanspruchen konnte, für sich einen idealen Zustand geschaffen, indem er zusammen mit einem unerfahrenen jungen Kaiser regierte, der sein Neffe war und ihm vertraute. Skleros verpasste auf der anderen Seite die Möglichkeit, neben Basileios Mitkaiser zu werden, wie zuvor Phokas und Tzimiskes, weil der Kaiser kein Kind mehr war, sondern ein ehrgeiziger Erwachsener, der alleine herrschte und darauf nicht mehr verzichten oder den Thron mit einem Aristokraten teilen wollte. Deswegen kooperierten Basileios II. und Lakapenos im Kampf der Jahre 976–979 aufs engste, während Skleros gegen beide kämpfen musste und sie, wenn er Sieger geworden wäre, zur Absicherung seines Regimes höchstwahrscheinlich hätte töten oder verbannen müssen. Davon ausgehend, ist Skleros' Aufstand 976 als Rebellion gegen die legitimen Kaiser der makedonischen Dynastie zu betrachten und nicht als Machtkampf zwischen zwei Aristokraten um die Übernahme der politischen Kontrolle über die beiden Kaiser.

---

zwei Landschlachten an der Bosporusküste berichtet wird; siehe Ioan. Skyl. 318.63–71, 319.88–13, 320.42 – 321.61, 321.62 – 322.85, 322.91–98, 324.48–55, 325.75–82, 326.83 – 327.24; Leon. Diak. 169.21 – 170.10, 170.18–24. Das gilt als Beweis dafür, dass Phokas, der als *Domestikos ton Scholon* die ganze Armee Kleinasiens kontrollierte, im Vergleich zu Skleros auf dem Weg nach Konstantinopel fast keinem Widerstand begegnen musste. Dazu ist auch zu bedenken, dass Skleros fast zwei Jahre brauchte, um die Bosporusküste zu erreichen, während Phokas nur ein halbes Jahr benötigte. Zur Frage der Zahl der Landschlachten beim Aufstand von Skleros siehe Forsyth 384–388; Adontz 298–29; P.M. Tarchnisvili, Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthimius und der Aufstand von Bardas Skleros. *Oriens Christianus* 38 (1954) 122; Kamer 349–352; Seibt 47.

[47] Kamer 54–55.

Dieser Aufstand hat die politischen Ereignisse des Zeitraumes 979–986 stark geprägt. In den Jahren 976–979 beherrschte Basileios Lakapenos die politische Szene in Byzanz, weil Kaiser Basileios ihm die Initiative sowohl in Hinblick auf die Regierungsgeschäfte als auch auf die Führung des Kampfes gegen Skleros überließ. Nach 979 veränderte sich allerdings die politische Situation wesentlich. Lakapenos war immer noch mächtig und stand an der Spitze der Regierung, aber er musste mit zwei neuen Machtakteuren zurechtkommen. Der eine war der Kaiser Basileios, der nach drei Jahren gefährlichen Kampfes gegen den Rebellen politisch reifer geworden war. Der zweite war Bardas Phokas, der von Lakapenos während des Bürgerkrieges mit der Führung der kaiserlichen Armee betraut worden war[48]. Nach dem Herbst 977, als Skleros das kaiserliche Heer schon mehrmals in Kleinasien besiegt und die Bosporusküste erreicht hatte, entschied Lakapenos, die Führung der Armee einem erfahrenen Offizier zu übergeben. Bis dahin hatte er nur Eunuchen in die Heeresführung eingesetzt, um selbst die Kontrolle über das Militär zu behalten[49]. Diese Politik hatte jedoch keinen Erfolg, da die kaiserliche Armee dringend einen angesehenen und erfahrenen Offizier brauchte, der sie reorganisieren und auch die anderen Militäraristokraten in den Kampf mit einbeziehen könnte. Phokas war für diese Rolle geeignet und konnte zusätzlich als traditioneller Feind des Skleros von dessen Sturz profitieren, weil ein Sieg gegen den Rebellen ihm wieder Zutritt zur politischen Elite gestatten würde.

Im Jahre 980 war Basileios II. am Anfang seiner politischen Emanzipation, und erst nach fünf Jahren sollte er in der Lage sein, die Macht ausschließlich für sich zu beanspruchen. Bardas Phokas war jedoch der Führer der wichtigsten aristokratischen Familie Kleinasiens, Sieger über Skleros und *Domestikos tes Anatoles* bzw. Oberbefehlshaber der Armee. Er war demnach bereits in der Lage, seinen Machtanteil zu beanspruchen. Lakapenos verstand 978 gewiss, dass die Rückkehr des Phokas in die politische Szene im Laufe der Zeit dessen Macht einschränken würde, weil er dadurch die Kontrolle über das Militär verlieren würde. Jedoch ist die Ansicht nicht zutreffend, dass der *Parakoimomenos* den Phokas an die

[48] Phokas wurde Anfang 978 von seiner Verbannung auf der Insel Chios zurückgerufen und erhielt den Titel des *Magistros* und das Amt des *Domestikos ton Scholon tes Anatoles*; Ioan. Skyl. 324.32–38.

[49] Der erste Führer der kaiserlichen Armee während des Bürgerkrieges war der Eunuch und *Stratopedarches* Petros; er wurde nach der ersten großen Niederlage in Lapara-Lykandos, Anfang 977, durch zwei andere Eunuchen, den *Protovestiarios* Leon und den *Patrikios* Ioannes ersetzt; Ioan. Skyl. 317.55 – 318.59, 320.22–29.

Führung der Armee gesetzt haben soll, um Basileios II. politisch zu entmachten[50]. Anfang 978 befand sich die Regierung Konstantinopels in einer schwierigen Situation, weil das Heer des Skleros vor Konstantinopel stand und die kaiserliche Armee besiegt und aufgelöst war. Lakapenos hatte bis dahin ständig vermieden, die Führung des Militärs den mächtigen Militäraristokraten zu überlassen, um seine Macht dadurch nicht beschränkt zu sehen. Nun hatte er die Wahl, entweder sein Regime dadurch zu retten, dass er die Führung der Armee einem mächtigen Aristokraten überließ, oder alleine gegen Skleros weiter zu kämpfen. Einerseits musste er das Risiko eingehen, dass er im Falle eines Sieges in Zukunft einen Teil seiner Macht verlieren würde, andererseits schien aber seine Niederlage bevorzustehen, was das Ende seiner politischen, wenn nicht sogar seiner physischen Existenz bedeuten würde. In diesem Sinne war die Wahl des Phokas eine logische Folge, besonders wenn man bedenkt, dass er motiviert war, gegen Skleros zu kämpfen. Darüber hinaus konnte Phokas zu dieser Zeit für den Kaiser und Lakapenos keine unmittelbare Bedrohung darstellen, da er politisch entmachtet war[51]. Diesbezüglich sind die Eide, die er laut Skylitzes und Psellos dem Kaiser gegenüber zu leisten gezwungen wurde[52], als eine präventive Maßnahme zu interpretieren, und nicht als ein Zeichen, dass Basileios II. und Lakapenos befürchteten, Phokas wäre unmittelbar in der Lage gewesen, ihre Macht zu erschüttern.

Nach 979 war der wesentliche Unterschied in der politischen Szene des Reiches zweifellos die Rückkehr der Militäraristokratie Kleinasiens an die Führung der Armee. Lakapenos herrschte immer noch in Konstantinopel, aber er hatte nicht mehr die Kontrolle über das Militär. Bardas Phokas war Führer der Armee und hatte die Kriegsführung gegen die Araber an der Ostgrenze des Reiches übernommen. Laut dem arabischsprachigen Historiker Yahya handhabte der *Domestikos* eigenständig die Außenpolitik des Reiches im Osten, wo er aus eigener Initiative Friedensverträge mit den Arabern abschloss[53]. Gleichzeitig wurde er in Konstantinopel durch seinen Vater Leon vertreten und versuchte auf diese Weise, die Regierungsentscheidungen zu beeinflussen.

---

[50] Blysidu 199. Diese Ansicht von Blysidu steht in engem Zusammenhang mit ihrer Meinung, dass die Politik des Basileios Lakapenos seit 976 darauf abzielte, die Restauration der makedonischen Dynastie zu verhindern, und er deshalb eine Zusammenarbeit mit den mächtigen Militäraristokraten suchte.

[51] Kamer 46.

[52] Ioan. Skyl. 324.35–38; Mich. Psel. I 6.6.

[53] J. Kratchkovsky – A. Vasiliev, Yahya 407–416. Zur Tätigkeit des Phokas an der Ostfront siehe auch Forsyth 416–423. Auf eine von Phokas durchgeführte eigene Politik an der Ostfront weist auch St. Kamer hin; siehe Kamer 58.

Die byzantinischen Quellen schweigen über den Zeitraum 979–985, und unsere einzigen Belege über die Auseinandersetzungen der politischen Akteure am byzantinischen Hof in den Jahren 981–983 finden sich bei Ibn Shahram. Das Hauptproblem der byzantinischen Politik dieser Zeit war Bardas Skleros, der nach seiner Niederlage 979 auf arabisches Territorium entflohen, von den Arabern festgenommen und in Bagdad eingesperrt worden war[54]. Von 979 bis 981 gab es drei gegenseitige Gesandtschaften, die ohne Erfolg über die Rückkehr des Skleros nach Byzanz verhandelten[55]. Die Gesandtschaft des Ibn Shahram (981/982) war die vierte in der Reihe. Der arabische Botschafter hatte auf dem Weg nach Konstantinopel Bardas Phokas in Kleinasien getroffen. Phokas hatte die Idee eines Friedensvertrages, der die Rückkehr des Skleros einschließen würde, abgelehnt und dem Botschafter vorgeschlagen, nach Bagdad zurückzukehren. In der Darstellung scheint der *Domestikos* den Frieden als unnötig und schädlich für seine Interessen zu betrachten und diesbezüglich dem Kaiser in Konstantinopel zu misstrauen. Deswegen versuchte er die Reise Ibn Shahrams in die Hauptstadt bzw. die Verhandlungen abzuwenden[56]. Ibn Shahram reiste trotzdem nach Konstantinopel, wo er den *Parakoimomenos*, der sich als Vertreter Basileios II. vorstellte, um eine Audienz bei dem Kaiser bat[57]. Der Kaiser empfing ihn zusammen mit Lakapenos, wobei es dem *Parakoimomenos* ursprünglich gelungen war, die Verhandlungen zu verhindern und den Botschafter vom Hof zu entfernen. Ibn Shahram blieb jedoch in Konstantinopel und hatte nach zwei Monaten ein Treffen mit Lakapenos, Leon Phokas und noch einigen hochrangigen Würdenträgern, aber die Verhandlungen hatten erneut kein positives Ergebnis[58].

Diese Ereignisse weisen darauf hin, dass es am byzantinischen Hof in Bezug auf die causa Skleros zwei entgegengesetzte Meinungen gab. Einerseits wollten Bardas Phokas bzw. Leon Phokas und Basileios Lakapenos anscheinend den Abschluss eines Friedensvertrages mit den Arabern, der die Rückkehr des Skleros nach Byzanz berücksichtigen würde, abwenden. Andererseits scheint es, dass Kaiser Basileios diesbezüglich nicht der Mei-

---

[54] Zur Flucht des Skleros auf arabisches Territorium siehe Seibt 48. A. Beihammer, Der harte Sturz des Bardas Skleros. *RHM* 45 (2003) 27.

[55] Zu den Gesandtschaften und den Verhandlungen des Zeitraumes 979–982 siehe M. Canard, Deux documents arabes sur Bardas Sklèros, in: Atti del V Congresso internazionale di Studi bizantini. Rom 1939 = Byzance et les musulmans du Proche-Orient. London 1973, XI 55–59; Forsyth 401–404; Beihammer 25–57.

[56] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 24–25.

[57] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 27.

[58] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 28.

nung seines *Parakoimomenos* war; deswegen versuchten sowohl Phokas als auch Lakapenos, ihn von den Verhandlungen auszuschließen.

Ibn Shahram interpretiert den Versuch der Militäraristokraten, den Frieden zu verhindern, als Folge der Tatsache, dass sie ihre Macht aus dem Krieg schöpften. Demzufolge habe er den Kaiser neuerdings getroffen und ihm vorgeschlagen, seine Berater zu entfernen, damit der Friedensvertrag abgeschlossen werde[59]. Der Kontakt zwischen den beiden wurde durch einen Brief Ibn Shahrams fortgesetzt, den Nikephoros Uranos dem Kaiser übermittelte. Uranos war zu dieser Zeit laut Ibn Shahram der treueste Berater und Mitarbeiter Basileios II.[60]. Im Brief fordert der Botschafter den Kaiser nochmals auf, seine eigene Politik zu führen. Basileios antwortete darauf, er sei nicht in der Lage, sich von der herrschenden politischen Meinung zu distanzieren[61].

Diese Belege aus der Darstellung des arabischen Botschafters bestätigen, dass Lakapenos im Jahre 982 noch die politische Szene des Reiches beherrschte, aber mit Phokas' Interventionen rechnen musste. Basileios II. wollte sich von der politischen Vormundschaft seines *Parakoimomenos* befreien, war aber für diesen Schritt noch nicht mächtig genug. Allerdings ermöglichte eine kurze Krankheit des Lakapenos dem Kaiser ein paar Tage lang, alleine die Verhandlungen mit Ibn Shahram weiterzuführen. In Zusammenarbeit mit Uranos wurde ein Friedensvertrag entworfen, in dem auch die Rückkehr des Skleros nach Byzanz vorgesehen war[62]. Lakapenos war sehr irritiert, als er von dem Abschluss des Vertrages und der Rolle des Uranos erfuhr. Basileios II. versuchte aber, das Vertrauen seines *Parakoimomenos* wieder zu gewinnen und ihn auf die Aktivitäten des Phokas aufmerksam zu machen, da der *Domestikos* laut Basileios eine Bedrohung für sie beide darstellte[63]. Der Kaiser scheint laut Ibn Shahrams Darstellung über die Ansichten und die Ziele des Phokas gut informiert gewesen zu sein. Diesbezüglich berichtet Ibn Shahram kurz, dass dem Kaiser ein Plan des Phokas über einen Aufstand gegen Basileios II. mit Hilfe der Araber bekannt war. Allerdings ist es nicht klar, welcher Plan hier gemeint ist. Phokas rebellierte erst 987 gegen Basileios II., was er schwerlich bereits 982 geplant haben konnte, wobei er keine Hilfe von den Arabern erhielt. Darüber hinaus ist es merkwürdig, dass er sich bis 986 im Amt des *Domestikos*

---

[59] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 29–30.

[60] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 30–31.

[61] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 31.

[62] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 34–35. Zum Inhalt des Vertrages siehe Forsyth 407–412.

[63] Amedroz – Margoliouth, Eclipse 33–34.

*tes Anatoles* halten konnte, obwohl der Kaiser von seiner Verschwörung wusste. Daher ist die Wahrheit dieses Berichtes zu bezweifeln.

Nikephoros Uranos und Ibn Shahram reisten im Frühling 983 nach Bagdad, um den Entwurf des Vertrages weiter zu verhandeln. Ob der Vertrag nach Konstantinopel zurückgeschickt und vom Kaiser beglaubigt wurde, ist unbekannt. Jedenfalls trat er nie in Kraft, und Skleros verblieb bis 987 in Bagdad[64].

Aus der Darstellung Ibn Shahrams gehen einige wichtige Schlussfolgerungen in Bezug auf den Zeitraum 981–983 hervor. Jeder der drei mächtigsten Akteure der politischen Szene in Byzanz, nämlich Basileios II., Lakapenos und Phokas, versuchte seine eigene Politik durchzusetzen und seine eigenen Interessen zu fördern. Basileios II. scheint sich anlässlich der Skleros-Angelegenheit teilweise von der politischen Vormundschaft seines *Parakoimomenos* befreit zu haben. Die Wahl eines neuen engen Mitarbeiters und Beraters, des Nikephoros Uranos, bestätigt diese Meinung. Bardas Phokas hatte, wie gesagt, die Kontrolle über die Armee Kleinasiens und interessierte sich in erster Linie für die Politik des Reiches gegenüber den Arabern. Seine Beziehung zu Lakapenos war belastet; es scheint kein Vertrauen zwischen den zwei Aristokraten gegeben zu haben. Ihr paralleler Versuch, die Rückkehr des Skleros abzuwenden, darf nicht als Hinweis aufgefasst werden, dass sie eng zusammenarbeiteten und gemeinsame politische Ziele hatten[65].

Bei den Verhandlungen über Skleros ergriff Kaiser Basileios erstmals die Initiative gegen den politischen Willen seines *Parakoimomenos* und des Phokas. Obwohl der Vertrag mit den Arabern schließlich nicht in Kraft trat, war sein Entwurf ein offensichtlicher erster Sieg Basileios II., da er, wie sich aus den Quellen ergibt, der einzige war, der die Amnestie und Rückkehr des Skleros nach Byzanz anstrebte und davon auf politischer Ebene profitieren konnte. Nach seiner Niederlage 979 war Skleros politisch machtlos; Basileios hätte ihn nach seiner Rückkehr nach Byzanz amnestieren können[66]. Demzufolge hätte er nichts anderes tun können,

[64] Laut M. Canard wurde der Vertrag doch vom Kaiser in Konstantinopel bestätigt. Er trat aber nicht in Kraft, weil die Byzantiner sich nicht an seine Bedingungen hielten; Canard 58–59. J. Forsyth behauptet, dass die Anwendung des Vertrages durch die politische Situation in Byzanz und die Haltung von Lakapenos und Phokas, sowie durch den Ausbruch des Bürgerkrieges im Kalifat verhindert wurde; Forsyth 413–414. A. Beihammer, der sich letztens mit der Angelegenheit des Skleros befasste, ist der Meinung, dass der Vertrag abgeschlossen worden, aber aus nicht nachvollziehbaren Gründen nie in Kraft getreten sei; Beihammer 57.

[65] Forsyth 424.

[66] Forsyth 410–412; Canard 58; Seibt 49.

als den Kaiser zu unterstützen, solange seine Gegner Phokas und Lakapenos mächtig waren. Für den Kaiser hätte Skleros ein Gegengewicht zu Phokas auf militärischer Ebene und zu Lakapenos auf politischer Ebene bilden können. Phokas scheint bei dem Treffen mit Ibn Shahram das Vorhaben des Kaisers schon gekannt zu haben und versuchte die Verhandlungen zu verhindern, da die Gefangenschaft von Skleros in Bagdad seine Position als Militärführer und Kämpfer gegen die Araber absicherte, solange die Möglichkeit eines neuen Aufstandes von Skleros mit Hilfe der Araber vorhanden war. Andererseits muss Lakapenos spätestens nach dem Abschluss der Verhandlungen mit dem arabischen Botschafter angefangen haben, an der politischen Koexistenz mit Basileios zu zweifeln. Allerdings waren seine Reaktionsmöglichkeiten sehr beschränkt. Nach 983 war Lakapenos politisch in der schwächsten Position im Vergleich zu Basileios II. und Phokas. Basileios war der legitime Kaiser und hatte nach sieben Jahren gemeinsamer Politik mit Lakapenos genug Erfahrung gesammelt, um alleine die Regierung zu übernehmen. Daher begann er schrittweise, seine politische Unabhängigkeit ihm gegenüber zu erringen. Während Bardas Phokas seine Macht aus der Unterstützung seiner Familie und vor allem aus der Kontrolle über die Armee Kleinasiens schöpfte, beruhte Lakapenos' Macht lediglich auf seinem Einfluss auf Basileios II., weshalb die politische Emanzipation des Kaisers die Schwäche der Position des *Parakoimomenos* signalisierte.

Von 983 bis 985 gibt es keine Belege für die Ereignisse am Kaiserhof. Nur die Kriegstätigkeit des Phokas an der Ostgrenze gegen die Araber ist uns bekannt[67]. Allerdings ist anzunehmen, dass Basileios II. in diesem Zeitraum den Sturz des Lakapenos vorbereitete. Schon seit 983 war klar, dass der Kaiser das Reich selbständig regieren wollte, aber noch nicht mächtig genug war, um sich durchzusetzen. Jedoch veränderte er 985 seine Position wesentlich. Der *Parakoimomenos* wurde im Herbst vom Hof entfernt und zu Hause konfiniert. Yahya und Skylitzes überliefern uns diesbezüglich nicht viele Details, aber es scheint, dass Basileios II. seine Aktion sehr gut organisiert hatte, so dass Lakapenos kaum reagieren konnte. Anfang 986 wurde er auf die Insel Prote verbannt und sein ganzes Eigentum beschlagnahmt[68]. Aufgrund der undeutlichen Hinweise von Skylitzes und Yahya bezüglich einer

[67] Forsyth 419–423.

[68] Kratchkovsky – Vasiliev, Yahya 416–417; Ioan. Skyl. 335.59–67; Forsyth 423. Psellos berichtet als einziger, dass die Verbannung des Lakapenos nach dem Ende des Bürgerkrieges 989 stattfand; Mich. Psel. I 19.28. Daher haben einige Forscher die Verbannung des Lakapenos auf das Jahr 989 datiert. Diese Datierung widerspricht allerdings den Datierungen anderer Quellen und wird für inakkurat gehalten; siehe Brokkaar 232.

Verschwörung des Lakapenos gegen Basileios II.[69] hat man angenommen, dass der Kaiser Lakapenos verbannte, weil der *Parakoimomenos* angeblich in Kooperation mit Bardas Phokas und einigen anderen Offizieren einen Putsch vorbereitete[70]. Laut dieser Ansicht soll das Vorhandensein einer Verschwörung durch die Tätigkeit des *Dux Antiocheias* Leon Melissenos bestätigt werden. Melissenos belagerte zu dieser Zeit die Stadt Balaneia, unterbrach aber die Belagerung, als er vom Sturz des Lakapenos erfuhr, vermutlich, um nach Konstantinopel zu marschieren. Doch kann die Tatsache, dass Melissenos die Belagerung von Balaneia kurz unterbrach, nicht als Beweis dafür gelten, dass er an einem Putsch gegen Basileios II. beteiligt war, zumal er nie nach Konstantinopel marschiert ist, sondern die Belagerung auf Befehl des Kaisers bald wieder aufgenommen hat[71]. Wenn er doch mit Phokas kooperierte und Lakapenos helfen wollte, aber aufgrund unbestimmter Gründe nicht dazu kam, ist es merkwürdig, dass er trotzdem sein Amt behielt und sogar mit dem Kaiser am Feldzug gegen Bulgarien im August 986 teilnahm[72].

Außerdem gibt es keine Belege, die eine enge Zusammenarbeit zwischen Phokas und Lakapenos bestätigen. Bis 983 hatten sie gewiss keine gemeinsamen Interessen, und auch wenn man annähme, dass sie nach 983 aufgrund der Skleros-Angelegenheit und der politischen Emanzipation Basileios' II. eine gemeinsame Tätigkeit gegen ihn aufgenommen hätten, wäre zu untersuchen, ob die Ereignisse der Zeit eine gemeinsame Verschwörung von ihrer Seite her bestätigen, und darüber hinaus, welche Aussichten sie gehabt hätte.

Lakapenos war 983 darauf angewiesen, nach einem neuen mächtigen politischen Genossen zu suchen, weil er die Kontrolle über Basileios II. verlor. Wenn er sich jedoch 983 der Absicht des Kaisers, sich politisch zu emanzipieren und ihn zu verdrängen, bewusst war, gilt es zu hinterfragen, warum er mit Phokas zu jener Zeit, als Basileios noch nicht mächtig genug war, keinen Putsch organisierte, sondern zwei Jahre lang zuwartete. Wenn überdies dieser angebliche Putsch 985 schon so weit gediehen war, ist es merkwürdig, dass es Basileios II. gelang, Lakapenos zu überraschen, ihn festzunehmen und ihn schließlich zu verbannen. Auch wenn wir annähmen, dass der Kaiser Konstantinopel schon gänzlich kontrollierte, hatte Phokas immerhin die Kontrolle über die gesamte Armee Kleina-

---

[69] Ioan. Skyl. 335.60–61; Kratchkovsky – Vasiliev, Yahya 417.

[70] G. Schlumberger, L' Epopée Byzantine I. Paris 1900, 568; Forsyth 423.

[71] Kratchkovsky – Vasiliev, Yahya 417; Forsyth 424–425.

[72] Ioan. Skyl. 330.10–17; Kamer 70.

siens inne. Doch reagierte er gar nicht auf den Sturz seines angeblichen Mitstreiters. Demzufolge stellen wir fest, dass es nie eine enge Kooperation zwischen Lakapenos und Phokas gab und dass sie im Zeitraum 980–985 unterschiedliche politische Interessen verfolgten[73].

Der Hinweis der Quellen auf eine Verschwörung ist nur auf Lakapenos zu beziehen und zwar für den kurzen Zeitraum Herbst 985 – Anfang 986, während dessen er in Konstantinopel inhaftiert war und wahrscheinlich einen letzten Versuch unternahm, seinen Sturz zu verhindern. Es wäre schließlich auch zu bedenken, dass die Berichte der Quellen über die Verschwörung des Lakapenos der kaiserlichen Propaganda der späteren Zeit Basileios' II. zuzuordnen sein könnten, mit der die Vorgehensweise des Kaisers gegen Lakapenos begründet bzw. beschönigt werden sollte[74].

Der Sturz des *Parakoimomenos* 985 bestätigt allerdings meine Meinung, dass er sich nach 983 politisch in der schwächsten Position befand. Es ist ihm offensichtlich nicht gelungen, die Konsequenzen aus der radikalen politischen Emanzipation des Kaisers Basileios zu ziehen und sich davor zu schützen. Der Hauptgrund dafür war, dass er zu dieser Zeit außer seiner Koexistenz mit Basileios II. keine andere Möglichkeit hatte, um sich an der Macht zu halten. Phokas konnte auf keinen Fall sein neuer Machtgenosse werden, da ein neues Regime mit dem *Domestikos* auf dem Kaiserthron eine unmittelbare Herabsetzung des Basileios Lakapenos bedeutet hätte. Schon die Erfahrung aus seiner Amtszeit unter Nikephoros Phokas hatte ihm deutlich gezeigt, dass die Mitglieder der Phokasfamilie die Staatsführung beherrschen[75] und ihn auf keinen Fall die Regierungsgeschäfte führen lassen würden.

---

[73] Darüber hinaus ist meiner Meinung nach daran zu zweifeln, dass Phokas schon 985 vorhatte, gegen Basileios II. vorzugehen; siehe Forsyth 423–424. Die Vermutung, die Tätigkeit von Melissenos weise darauf hin, dass sich Phokas schon in Vorbereitung seines Aufstands befunden habe, aber noch nicht bereit gewesen sei, ist problematisch, da er von 980 bis 985 genug Zeit gehabt hätte, um seine Position innerhalb der Armee zu stärken und diese als Werkzeug für die Realisierung seiner politischen Ambitionen zu verwenden, vorausgesetzt sein Ziel bestand schon vor 985 im Sturz von Basileios II. Davon ausgehend, sollte man seinen Aufstand erst zwei Jahre später (August 987) eher als Folge der kaiserlichen Politik gegen ihn und andere Militäraristokraten nach dem Sommer 986 betrachten und nicht als Konsequenz einer langjährigen Verschwörungstätigkeit. Nach dem Sturz von Lakapenos muss sich Phokas nicht unmittelbar bedroht gefühlt haben, da der Kaiser im Militärbereich unerfahren und es infolgedessen nicht zu erwarten war, dass er unmittelbar versuchen würde, die Militäraristokraten zu entmachten, um die Führung des Heeres selbst zu übernehmen.

[74] Kamer 72.

[75] Während der Regierungszeit des Nikephoros II. Phokas war ihm nur ein Teil der staatlichen Verwaltung zugewiesen worden, da der Vater von Nikephoros, Bardas, und sein

Nach 976 war es Lakapenos gelungen, neben einem jungen unerfahrenen Kaiser an die Macht zu kommen. Basileios II. hatte ihm die Initiative in Bezug auf die Regierung überlassen, was den Höhepunkt seiner politischen Karriere darstellte. Dies erschwert die Annahme, dass er künftig bereit gewesen wäre, aus dieser Machtposition zurückzutreten. Wahrscheinlich rechnete er nicht damit, dass Basileios II. seine Bereitschaft, mit ihm die Macht zu teilen, jemals aufgeben würde.

---

Bruder Leon Phokas die höheren Titel des *Kaisar* und des *Kuropalates* erhalten hatten und dementsprechend die hochrangigsten nicht militärischen Würdenträger am Hof gewesen waren; siehe Brokkaar 220.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 121–146


INGELA NILSSON / UPPSALA

# NARRATING IMAGES IN BYZANTINE LITERATURE: THE EKPHRASEIS OF KONSTANTINOS MANASSES*

*... the Word alone He worked* (*Synopsis Chronike*, v. 185)

The intimate relationship between word and image, narrative and description, poetry and art, is an old and by now thoroughly discussed idea. The ekphrasis – the rhetorical exercise in which word and image literally meet – holds a key position: it incorporates *ut pictura poesis* (but also, as it were, *ut poesis pictura*) and provides a starting-point for the long tradition of description in Western literature. Byzantine literature has furnished us with a treasure chest filled with material for studies of the relation between image and word. The many long and elaborate ekphraseis do not only describe objects in vivid detail, but in most cases they also offer interpretations of the images described, which helps us understand how images and descriptions were perceived. The Byzantine material also invites fruitful interdisciplinary investigations, since, in a few cases, both the works of art and their literary descriptions have come down to us. Furthermore, Byzantine authors wrote both independent ekphraseis and employed ekphrastic discourse within other genres, which opens up the opportunity for a new kind of investigation of ekphrasis, one with a point of departure in the author and the literary and cultural context in which he worked.

Konstantinos Manasses has been called "ein Spezialist für Ekphraseis",[1] even though his use of the ekphrasis has not been subject to any thorough

* My work on the present paper was carried out during the tenure of a postdoc fellowship at Freie Universität Berlin, financed by the Alexander von Humboldt Stiftung and Wenner-Gren Stiftelserna. A first version was presented at the Nordic conference *Literature and Visual Culture* in Reykjavik, August 2003. Colleagues in various places have been kind enough to read successive drafts and engage in stimulating discussion. I am particularly grateful to Roger Scott, who at short notice found time to look at the translation and generously offered his keen observations and encouraging criticism. Any errors or inadequacies are, of course, my responsibility alone.

[1] H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 12.5.1–2). Munich 1978, 1, 183.

examination. Manasses belonged to the group of intellectuals and rhetoricians associated with imperial circles in Constantinople in the mid twelfth century. His main work, the verse chronicle *Synopsis Chronike*, was dedicated to his patroness, Sebastokratorissa Eirene, to whose circle belonged also Theodore Prodromos and John Tzetzes.[2] Manasses was accordingly part of the highly intellectual milieu of the imperial capital at a time which was marked by both a broad literary production and an apparently experimental approach to ancient texts and genres, resulting in a series of works ranging from Aristotelian commentaries and 'ancient novels' to vernacular poems and satire. Manasses is known primarily as the author of the *Synopsis Chronike*[3] and the novel *Aristandros and Kallithea*, the latter preserved only in fragments.[4] The *Synopsis Chronike* includes a number of ekphraseis, and we may presume, in light of the fragments and the use of the device in the other Komnenian novels, that *Aristandros and Kallithea* featured ekphrastic passages. Manasses also wrote independent ekphraseis, five of which, to my knowledge, have survived: Ἔκφρασις γῆς ("Description of the Earth"),[5] Ἔκφρασις κύκλωπος ("Description of a cyclops"),[6] Ἔκφρασις ἁλώσεως σπίνων καὶ ἀκανθίδων("Description of the catching of siskins and goldfinches")[7], Ἔκφρασις κυνηγεσίου γεράνων ("Description of a crane hunt"),[8] and Ἔκφρασις ἀνθρώπου μικροῦ ("Description of a small man").[9]

---

[2] On Sebastokratorissa Eirene and her circle, see e.g. E. M. Jeffreys, The Sebastokratorissa Eirene as Literary Patroness: the monk Iakovos. *JÖB* 32:3 (1982) 63–71, O. Lampsidis, Zur Sebastokratorissa Eirene, *JÖB* 34 (1984) 91–105, and M. Mullett, Aristocracy and Patronage in the literary circles of Comnenian Constantinople, in: The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries (ed. M. Angold) (*BAR International Series* 221). Oxford 1984, 173–197.

[3] Ed. O. Lampsidis, Constantini Manassis Breviarium Chronicum (*CFHB* 36, 1–2). Athens 1996.

[4] Ed. O. Mazal, Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente (*WBS* 4). Vienna 1967.

[5] Ed. O. Lampsidis, Der vollständige Text der Ἔκφρασις γῆς des Konstantinos Manasses. *JÖB* 41 (1991) 189–205. See also L. Sternbach, Beiträge zur Kunstgeschichte. *Jahreshefte des Österr. Arch. Instituts* 5 (1902), Sp. 74–83.

[6] Ed. L. Sternbach, Beiträge zur Kunstgeschichte. *Jahreshefte des Österr. Arch. Instituts* 5 (1902), Sp. 83–85.

[7] Ed. K. Horna, Analekten zur byzantinischen Literatur. Vienna 1905, 6–12. See also L. Sternbach, Analecta Manassea. *Eos* 7 (1902) 181–194.

[8] Ed. E. Kurtz, Ešče dva nieizdannych proizvedenija Konstantina Manassi. *VV* 12 (1906) 69–98, 79–88.

[9] Ed. L. Sternbach, Constantini Manassae ecphrasis inedita, in: Symbolae in honorem … Ludovici Cwiklinski quinque lustris magisterii in universitate litterarum Leopolitana peractis collectae ab amicis. Leopoli 1902, I–10. I have not managed to find

The aim of the present article is to introduce Manasses as an "expert on ekphrasis": to present some of his ekphrastic material and to examine the techniques he employs when incorporating ekphraseis in a larger work, namely the *Synopsis Chronike*. I shall also discuss narrative aspects related both to the ekphrasis itself and to the insertion of ekphraseis within narratives. The history, formal rules, and rhetorical status of the ekphrasis have been thoroughly studied and discussed elsewhere and will not be brought up here.[10] My primary concern is instead to consider the narrative and literary aspects of the ekphrasis. On the whole, there are few studies of the Byzantine ekphrasis from a literary perspective,[11] since the descriptions have been used mainly as a source of information for historians or art historians. In many cases, their rhetorical and/or literary characteristics have been neglected and they have consequently often been considered deceptive.[12] Now that we have a better understanding of the relations between image and word, description and narrative, it is time, I think, to pay the Byzantine ekphrasis some serious attention and see what it has to teach us about its own artistry.

---

this publication and have accordingly not read this ekphrasis myself. These are the five texts I have found references to, but there may be more; I would be most grateful to anyone who could refer me to other ekphraseis written by Manasses.

[10] On the Byzantine ekphrasis and its development, see e.g. A. Hohlweg, Ekphrasis. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 2 (1971) 33–75, H. Hunger, Hochsprachlische Literatur 1, 170–188, and H. Maguire, The Classical Tradition in the Byzantine Ekphrasis, in: Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979 (ed. M. Mullett – R. Scott). Birmingham 1981, 94–102.

[11] A conspicuous exception is E. Mitsi – P. A. Agapitos, Εἰκὼν καὶ λόγος. Ἡ περιγραφὴ ἔργων τέχνης στὴ βυζαντινὴ γραμματεία. *Annales d'Esthétique* 29–30 (1990/91) 109–126, giving a general outline of the development of the ekphrasis as an independent literary form in Byzantine literature and discussing the relation between image and word as expressed in some Byzantine ekphraseis. See also L. James – R. Webb, 'To understand ultimate things and enter secret places': Ekphrasis and Art in Byzantium. *Art History* 14 (1991) 1–17, which considers the ekphrasis within the context of rhetoric, viewing it as a perceptual rather than descriptive response to art. On the relationship between text and image in Byzantine art, see H. Maguire, Art and Eloquence in Byzantium. Princeton, N.J. 1981, R. Cormack, Writing in Gold. London 1985, and L. Brubaker, Perception and Conception: Art, Theory and Culture in Ninth-Century Byzantium. *Word & Image* 5:1 (January 1989) 19–32.

[12] See e.g. H. Maguire, Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art. *DOP* 28 (1974) 113–140. In the few cases when both object and description have survived, the ekphraseis have been criticised for not describing the object realistically enough. An example is Photios' homily delivered on the occasion of the dedication of a mosaic of the Virgin and Child in Hagia Sophia, describing the image in a seemingly misleading manner. Photios, Homily 17 (ed. B. Laourdas, Homilies of Photios. Thes-

## The Dilemma of the Mouse

We shall first take a look at one of the independent ekphraseis of Manasses, examine its structure and consider its literary and narrative characteristics. We shall use as our example the best known ekphrasis, the so-called Ἔκφρασις γῆς,[13] since it is the only one of the five ekphraseis which has appeared in a recent edition, and also the only one to have been studied from a literary perspective.[14]

The Ἔκφρασις γῆς is carefully structured, containing a theoretical proem, a detailed description with elaborate spatial organisation, and a concluding comment on the artist's and writer's skills. It thus provides a perfect example of the ekphrasis as an independent work of literature, displaying all the traditional characteristics of the rhetorical exercise and similarly, through its theoretical and explanatory considerations, exploring and explaining the genre itself. In the proem, the author-narrator undertakes a theoretical comparison between sculpture and painting, concluding that painting is the art form most apt to render realistically an object (5–22). He then states his urge to describe a specific object which he has seen with his own eyes, employing ekphrastic *topoi* going back to antiquity:

> … τὸν ἄνθρωπον ἀφιλοκάλου ψυχῆς ἡγησάμην σιωπῇ τηλικοῦτον ἔργον κατακαλύψαι … καὶ τοίνυν χαρίζομαι τούτῳ τὴν γλῶσσαν καὶ ὡς ἐφικτὸν ὑπ' ὄψιν τοῖς οὐκ ἰδοῦσι παρίστημι.
>
> … so I thought that only an enemy of beauty could cover with silence such a work of art … therefore, I offer this speech as a gift to the painting and present it, as far as it is possible, before the eyes of those who have not seen it. (26–28)

---

salonike 1959, 164–172), Engl. trans. by C. Mango, The Homilies of Photios, Patriarch of Constantinople. Harvard 1958, 286–296. The description is discussed from a different perspective in James – Webb, Ekphrasis and Art, esp. 4, 12–13.

[13] The full title is Τοῦ φιλοσόφου καὶ ῥήτορος κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ ἔκφρασις εἰκονισμάτων ἐν μαρμάρῳ κυκλωτερεῖ, κατὰ μέσον μὲν τυπούντων τὴν γῆν ἐν μορφῇ γυναικός, κύκλῳ δὲ παρόντων ὀπωρῶν καί τινων ζῴων θαλασσίων καὶ ἄλλων διαφόρων ("Description of pictures set in a circular marble, having at their centre Earth in the form of a woman, and all around fruit, sea animals and various other creatures").

[14] For the edition, see Lampsidis, Der vollständige Text 194–204. All references here are made to this text. On the problematic manuscript situation, see op.cit. 190–192. For a literary discussion of the text, see Mitsi – Agapitos, Εἰκὼν καὶ λόγος 116–118. For a comparison of the Ἔκφρασις γῆς with an epigram of Manuel Philes, see Th. Baseou-Barabas, Το εντοίχιο ψηφιδωτό της Γης στο Ιερό Παλάτιο και οι "εκφράσεις" του Κωνσταντίνου Μανασσή και Μανουήλ Φιλή: ρεαλισμὸς και ρητορεία. Σύμμεικτα 9/2 (1994) 95–115.

A narrative setting is then presented. The author-narrator wanders about the palace and the chambers of some "old emperors" (βασιλέων παλαιτέρων, 31),[15] admires its general beauty, and then notices the adorned walls and what he thinks is a remarkable painting before which he stands dazzled: the realism of the image rivals nature itself. As he expresses his amazement, someone who is familiar with and understands matters of art (δεινὸς πολυπραγμονεῖν τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ μυστηριωδέστερα κατανοεῖν τῶν τεχνῶν, 45–46) appears and further amazes him by explaining that the image is, in fact, a mosaic (λεπτῶν ψηφίδων εὐφυὴς ἁρμογή, 49). This, too, adheres to ancient forms of the ekphrasis: the *Imagines* of Philostratos the Elder are presented with a framing narrative situation in which the author-narrator describes and explains the paintings in the presence of some young men.[16] The device is also extensively used and further developed in the ancient and Byzantine novels, where the beholding, describing, and explaining of images often play a decisive role in the plot.[17]

Then follows the description proper: Earth is represented in the centre of the mosaic and around this image are placed nine smaller tableaux (apples, peaches, pears, pomegranates, the leftovers of a meal, shell-fish, a cock, fish, dried fruit). The element of 'action' and movements is strong, achieved by means of a mixture of description with narrative, which is not a feature foreign to the ekphrasis, but here quite remarkably explored by Manasses. The best example is the description of the mouse in the fifth tableau (144–163). After the pomegranates, the leftovers of a meal are depicted, a heap of bones carelessly left behind, tempting a little mouse:

> ᾔσθετό ποθεν ἐκείνης τῆς ὀστώσεως μῦς· λίχνον δὲ ἄρα τὸ ζῷον καὶ ταχέως τῆς τῶν γευστῶν ὀσμῆς ἀντιλαμβανόμενον· ᾔσθετο δὴ τῆς ὀστώσεως καὶ αἰσθόμενος ὀξέως ἐπέδραμε καὶ ἐπιδραμὼν τῶν μὲν ἄλλων ὑπερεφρόνησε καὶ παρῆλθεν ὡς ἄχρηστα καὶ ἀφῆκεν ὡς ἄβρωστα καὶ οὐδὲ βλέπειν προσεποιήσατο, ὅλος δὲ τοῦ κρανίου τῆς τρίγλης ἐγένετο καὶ τούτῳ φέρων ἐπέρριψεν ἑαυτόν. Ἀλλ' ὢ τῆς σοφίας· ἔγραψεν αὐτὸν ὁ τεχνίτης καὶ λιχνευόμενον καὶ

[15] On these chambers in the Great Palace, Manuel I Komnenos and his relation to Manasses, see Th. Baseou-Barabas, Το ψηφιδωτό 97–99.

[16] Philostratos, Imag. 1, prooem. 4–5. Philostratos the Younger employs no frame-story, but one may note his 'assumed listener' mentioned in Imag. prooem. 7. In Kallistratos' descriptions there is no listener, but the author still underlines the act of beholding and reacting, see e.g. Kallistratos, Imag. 1.5; 2.4; 3.5. Engl. trans. by A. Fairbanks in Philostratus the Elder, Imagines. Philostratus the Younger, Imagines. Callistratus, Descriptions (*The Loeb Classical Library*), London 1931 (repr. 1960).

[17] On the use of this device in the contemporary novel *Hysmine and Hysminias*, see I. Nilsson, Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' *Hysmine & Hysminias*. Uppsala 2001, esp. 85–87.

φοβούμενον· ἅμα τὸ στόμα ὑπήνοιγε καὶ ἅμα ὑπότρομος ἀνεπόδιζεν· ἡ μὲν γαστὴρ ἤπειγε πρὸς τροφήν, τὸ δὲ δέος ὑπέτρεπεν εἰς φυγήν· τὸ μὲν ὀρεκτικὸν ἀνηρέθιζεν, ἀλλ᾽ ἀντεπεῖχε τὸ δειλοκάρδιον· ἅμα ἐπέτρεχε καὶ ἀπέτρεχε· καὶ ὡς ἐδώδιμον ἤθελε καὶ ὡς πολέμιον ἔφευγε δείλαιος καὶ τὴν σωρείαν αὐτῶν τῶν ὀστέων ὑπώπτευε, μὴ πού τις ἐν αὐτοῖς κατοικίδιος αἴλουρος παρακρύπτοιτο. Μετὰ τοιαύτης σοφίας ὁ μῦς ἐκεῖνος δυεῖν εἰκόνιστο.

A mouse had smelled the heap, for the animal is indeed greedy and quickly grasps the smell of food. It had thus smelled the heap and attacked. In its rush it ignored everything that was there, passed it by without even looking at it, considering it to be useless and tasteless. It had desired the head of the red mullet and attacked it with frenzy. What clever invention, though! The artist had painted it as both greedy and frightened. It opened its mouth and, at the same time, moved back scared. Its belly pressed it upon the food, but fear put it to flight. Its appetites urged it forward, but cowardice held it back. It advanced and retreated. It wanted the red mullet as a titbit, but avoided it as an enemy, looking at the heap distrustfully, should the cat of the house have hidden inside it. With such an expertise had the painter represented the mouse in its dilemma. (151–163)

The use of narrative to describe the mouse's 'dilemma', the movement which does not in fact take place but is implied in the playful and paradoxical representation of the animal, renders the ekphrasis the vivid character which is its main aim; it brings the object described to life.[18]

After the description of the last tableau, the author-narrator closes by again praising the artist, but also highlighting his own role as a writer: γέγραπται δέ μοι τὸ πᾶν περὶ τὴν μάρμαρον τέχνασμα καὶ εἰς ἀντιγραφὴν τῆς γραφῆς καὶ εἰς τέχνης ἀπόπειραν, "Here, then, have I described the whole artifice of the marble mosaic; I did it to render the painting, but also to confirm my own skill" (227–228). On the whole, Manasses' Ἔκφρασις γῆς includes all that belongs to the traditional form of the ekphrasis and embodies the complex relationship between image and word, their inherent rivalry *and* compatibility. It thus opens up for some comments on the narrative character of the ekphrasis, which should be made before we move on to the use of ekphrasis in the *Synopsis Chronike*.

---

[18] This is the main aim of the exercise according to all the handbooks, see e.g. Aphthonios, ἔκφρασίς ἐστι λόγος περιηγηματικὸς ὑπ' ὄψιν ἄγων ἐναργῶς τὸ δηλούμενον, "a descriptive speech bringing the object described vividly before the eyes", (ed. L. Spengel, Rhetores Graeci. Leipzig 1854 [repr. Frankfurt am Main 1966], 2, 46). On further implications of the adjective περιηγηματικός, see below. The description of the mouse and the leftovers has been interpreted in terms of the vanity of greed and luxury, see Th. Baseou-Barabas, Το ψηφιδωτό 105–106, 114–115.

## To Write with Images, to Paint with Words

The status of description has changed dramatically over the last decades. In general, description is no longer seen as an unnecessary digression without a certain function or worth of its own.[19] The ekphraseis inserted in ancient, late antique, and Byzantine literature, starting with the Shield of Achilles in book 18 of the *Iliad*, are accordingly no longer considered problematic; on the contrary, they have been shown to serve a clear thematic and narrative purpose, which means that they cannot be removed without overthrowing the text's overall literary structure.[20] Originally a standard exercise of late antique rhetoric, the ekphrasis could be used within different kinds of genres, and the form and use of ekphrastic discourse is fluid: included in epic, history, speeches, or novels it could be presented as either prose or poetry, in different levels of style. In this respect, however indispensable to a comprehensive whole, the ekphrasis appears to have functioned as a sort of compliant building block. But the independent ekphraseis, as we just saw in the case of Manasses' Ἔκφρασις γῆς, are presented either with a framing, narrative situation or with inserted pieces of narrative, which in both cases means that narrative, in fact, comes in to serve description, and not the other way around. The Byzantine ekphrasis thus overthrows the concept of description as narrative's obedient servant and establishes itself not only as an independent discourse or text-type, but even as a literary genre.

Not only does description in a fully-fledged ekphrasis coexist with narrative in a reciprocal manner, but it may also be seen to form a story of its own; indeed a narrative. The fundamental difference between narrative and description is that the first is mainly temporal and the latter mainly spatial; when a description is inserted into a narrative, the temporal flow slows down and the text is 'spatialised' by means of the descriptive detail.[21] The

---

[19] See e.g. the various contributions in J. Kittay (ed.), Towards a Theory of Description (*Yale French Studies* 61). New Haven 1980. For description as a text-type in its own right, see S. Chatman, Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film. Ithaca, N.Y. 1990, discussed in relation to *Hysmine and Hysminias* in Nilsson, Erotic Pathos 84–87.

[20] On the Homeric ekphrasis, see e.g. A. S. Becker, The Shield of Achilles and the Poetics of Ekphrasis. Lanham – London 1995.

[21] The idea of spatial form was introduced by J. Frank in 1945. His initial article is reprinted along with later work in J. Frank, The Idea of Spatial Form. New Brunswick 1991. A pertinent description of spatial form is made by I. Vidan, Time Sequence in Spatial Fiction, in: Spatial Form in Narrative (ed. J. R. Smitten – A. Daghistany). Ithaca, N.Y. 1981, 131–157, 133 ("spatial form is often associated with the novel as a

boundaries between the different text-types are, however, not clear-cut, and an ekphrasis often contains not only spatial, but also temporal movement.[22] The movement is hinted at already in the instructions of the handbooks, when they say that an ekphrasis is a λόγος περιηγηματικός, a "descriptive speech", where "descriptive" entails the notion of "leading someone around", take the reader-listener on a tour. The reader-listener is thus guided by the author-narrator who describes and explains the object, person, or scene by literally escorting his audience through the image with his words.

The temporal aspect is, of course, most apparent in a description of an event, such as a battle scene (or, in the case of Manasses, a hunting scene), and for such ekphraseis a chronological progression is even prescribed. Thus Libanios asserts that a description of a battle should begin with a representation of the occurrences leading up to the event and end with its ensuing consequences.[23] The ekphrasis is in this way from the very beginning closely linked to narrative, something which is indicated also by its suitable subjects, which are, basically, persons, places, times, and events. In a narrative (*diegesis*), the same subjects are employed to make up a story, as time and place are used to set the scene, and persons and events are described as the protagonists and their actions.[24] The affinity of the two text-types, and the ambivalence in their perception, is indicated also by the rhetoricians themselves, for example by Doxapatres' classification of ekphrasis as a type of elaborate narrative.[25] The

poem, or as a composition dominated by the recurrence and juxtaposition of verbal motifs, operative words, and key themes"). Frank was incited by Lessing's Laocoon (1766), cf. below. On the concept of spatiality as applied to *Hysmine and Hysminias*, see Nilsson, Erotic Pathos esp. 40–43, 73–74, 141–145. Cf. also below on repetition with variation.

[22] Thus it was argued by Lessing in his Laocoon (chapter 17) that the Shield of Achilles did not form a description but a narrative, a continuous sequence of events. With these assertions, Lessing established the tradition of separation between temporal and spatial arts (poetry and painting), condemning description.

[23] Libanios, Ekphrasis 1 (ed. R. Förster, Libanii Opera. Leipzig 1915 [repr. Hildesheim 1963], 8, 460–464).

[24] James – Webb, Ekphrasis and Art 6–7.

[25] Doxapatres, ed. C. Walz, Rhetores Graeci. Stuttgart 1832, 2, 509. James – Webb, Ekphrasis and Art 7. On description as narration from a modern perspective, see M. Bal, On Story-Telling. Essays in Narratology. Sonoma, CA 1991, 109–145. On the problematic relation between narration and description, see e.g. D. P. Fowler, Narrate and Describe: The Problem of the Ekphrasis. *Journal of Roman Studies* 81 (1991) 25–35.

spatial and temporal movement is often conspicuous also in descriptions of works of art, where the objects depicted come to life by the ekphrasis' *topos* of praising the artist for painting so skilfully that the objects seem to move and change. In the case of Manasses' Ἔκφρασις γῆς, we have noted both the elaborate spatial movement, as the author-narrator describes the central image, and its surrounding tableaux and the implied temporality in the description of the mouse.

In depicting and displaying its object and thereby its story, the ekphrasis highlights and represents the inherent relationship between word and image, and thus between narrative and description. The affiliation is basically linguistic, since the Greek verb γράφειν means both "to paint" and "to write". An εἰκὼν γραπτή thus implies not only a "painted representation" but also a "written picture". It may also be further enhanced by the use of different prefixes, such as ἀντιγράφειν, which means both "to copy from something", "to write against something" or "to write in response to something".[26] It is with this *double entendre* that Manasses plays in the closure of his Ἔκφρασις γῆς, as he says that he has "described in order to render the painting" (γέγραπται … εἰς ἀντιγραφὴν τῆς γραφῆς).[27] The relationship between the arts is thus one of amicable but explicit rivalry.

## Creating the Creation

By opting to write a chronicle – or, as he puts it himself, by accepting Sebastokratorissa Eirene's urgent request that one should be written (7–9) – Manasses entered a long and well established Byzantine literary tradition with its roots in ancient history-writing. He did not, however, follow the traditional form of the genre, but experimented with different types of discourse in an episodic structure and thus transposed carefully chosen material into a versified narrative. In this way, Manasses' general literary technique does not differ radically from that of other Komnenian authors; he follows the exploratory vein that on the whole characterises the literary production of the Komnenian period.

The selective use of sources, the careful blending of subject matter with structure, and the authorial intrusion reveals an author very much aware

[26] The close relation between visual and narrative representation is fully explored by, for example, Longos in his pastoral *Daphnis & Chloe* in the second century AD. Mitsi – Agapitos, Εἰκὼν καὶ λόγος 110.

[27] Note also Manasses' elaborate use of the same device in the closure of the Ἔκφρασις ἁλώσεως σπίνων καὶ ἀκανθίδων (ed. K. Horna, Analekten zur byzantinischen Literatur. Wien 1905, 12).

of himself and his skill, an author daring to subvert an established genre and include ekphrastic strategies or novelistic plots. It is from this view-point, I suggest, that the use of ekphrasis in the *Synopsis* should be considered; that is, from that of generic inclusion and self-conscious literariness. The ekphrasis was certainly not a foreign element to ancient or Byzantine history-writing, but it was not fully developed on literary levels by the Byzantine chroniclers. Manasses not only puts the device to exhaustive use, but also exploits its implied figurative and aesthetic meanings in a manner which is similar to, but probably even exceeds, the use of ekphrasis in the contemporary Komnenian novels. This is most apparent in the opening section of the chronicle, the story of the Creation. I shall here consider the series of ekphraseis included in this part of the *Synopsis*: their structure, framing, and function in the episode.[28]

In order to facilitate the reader's understanding and appreciation of Manasses' Creation episode as a narrative whole and avoid quotations out of context, I decided to offer an English translation of the passage in question (*Synopsis* 27–285; see the appendix).[29] My translation is aimed at preserving and conveying the literary spirit of the *Synopsis*. I have adopted the English seven-foot iambic metre as being the closest in length and spirit to the fifteen-syllable Greek political verse. Although I have tried to ensure that the force of every Greek word is reflected in the translation, I have made no attempt to provide a literal translation but rather one that emphasises that Manasses was more interested in literature, in telling a good story, than in our notion of history.[30]

---

[28] Briefly on literary and generic strategies in the *Synopsis*, see I. Nilsson, Archaists and Innovators: Byzantine 'classicism' and experimentation with genre in the twelfth century, in: Genrer och Genreproblem: teoretiska och historiska perspektiv / Genres and Their Problems: Theoretical and Historical Perspectives (ed. A. Agrell – I. Nilsson). Göteborg 2003, 413–424, 419–420. A shorter discussion of Manasses' story of the Creation along with an English translation of some passages was included in my paper at the symposium L'écriture de la mémoire: la littérarité de l'historiographie in Nicosia (Cyprus) 2004, forthcoming as I. Nilsson, Discovering Literariness in the Past: Literature vs. History in the *Synopsis Chronike* of Konstantinos Manasses, in: L'écriture de la mémoire: la littérarité de l'historiographie. Actes du colloque international sur la Littérature Byzantine, Nicosie 6-8 Mai 2004 (*Dossiers Byzantins* 5), Paris 2006.

[29] The Greek text is easily accessible in Lampsidis' modern edition (as above, n. 3). A prose translation of the entire chronicle by Linda Yuretich is in preparation (University of Birmingham Press).

[30] I have tried as far as possible to make each English line correspond with a line in Manasses, though differences in the sentence structure and word order of the two languages have not always permitted this. In attempting to keep the translation run-

The Creation is, of course, an essential section of any Byzantine world chronicle, but Manasses' version is, in comparison to other Byzantine chronicles, highly literary and poetic. The episode covers about 250 verses and describes, in an extended series of longer and shorter ekphraseis, the creation of Heaven and Earth, flora and fauna, Adam and Eve. The creation *per se* offers a structural device that cannot be disregarded – the division into days with God's respective works – and this structure is the core also of Manasses' version. It has, however, been developed on structural, temporal, and thematic levels, all of which contribute to the poetic effect of the work. It should be noted that this poetic effect is not some 'natural' consequence of the author's versification of the historical material, but a result of his creative use of language (such as neologisms, or the contrast between vernacular and Homeric words) and elaborate narrative techniques (such as intricate patterns of repetition with variation).[31] In the story of the Creation it is, above all, the central position of the ekphrasis along with the amplified exploitation of its literary potential that provide the poetic quality of the episode.

On a structural level, the Genesis formula, "and there was evening and there was morning, the first day", has been modified and expanded. Initially, it seems merely to have been furnished with some poetic ornamentation and variation (see e.g. 37–38: ἐν τούτοις οὖν παρέδραμε τῶν ἡμερῶν ἡ πρώτη / τοῦ δὲ βλεφάρου λάμψαντος ἡμέρας τῆς δευτέρας, cf. 48–49: κόρη μὲν οὖν ἐπέμυεν ἡμέρας τῆς δευτέρας / καὶ τρίτη πάλιν ηὔγαζε, καὶ πάλιν ὁ τεχνίτης). The variations of the formula with their metaphoric eyes, pupils, eyelids and faces, recall Homeric imagery of the rising and setting sun and form a distinct pattern of repetition with variation. But after the end of day four in v. 138, the explicit day and night structure is

ning *pari passu* with the original, I have occasionally been forced to add synonyms in the translation to fill in the line. Sometimes this could be exploited to convey the range of meaning of a Greek word, such as in v. 28, "most perfect and most absolute" to translate παντέλειος, but now and then words are there just to complete the line and so keep translation in step with the original, such as at v. 215, where "fragile" and "frail" both depend on ἁπαλούς.

[31] That is to say, verse does not amount to poetry: verse is a formal feature, whereas poetry is an aesthetic judgement, so we can have poetic prose just as we can have prosaic verse. On the versification of the *Synopsis*, see Nilsson, Discovering Literariness. Repetition with variation is a 'spatialising' device, see D. Lodge, The Language of Modernist Fiction: Metaphor and Metonymy, in: Modernism. A Guide to European Literature 1890–1930 (ed. M. Bradbury – J. McFarlane) London 1976, 481–496; cf. also above. For the use of this device in *Hysmine and Hysminias*, see Nilsson, Erotic Pathos esp. 64–74, 106–108.

gradually dropped. Day five assumedly begins at v. 142 (after an inserted comment on the sun and the moon, created on the fourth day) and ends at v. 180, where the simple formula has been expanded and intertwined with an intricate framing of the previous ekphrasis in vv. 151–173. The sixth day follows at v. 181, never to be explicitly ended; it presumably closes at the point where Adam falls asleep in v. 277, hinted at in the implied analogue between the previous days closing their eyes and Adam falling asleep.

The day and night structure is significant because it functions not only as framing of and transition between the shorter passages, but also between ekphraseis. The abandoning of the strict day and night structure also coincides with the gradually extended use of ekphrasis and its framing. The transition between day two and three is, as we saw, represented by vv. 48–49, whereas the next transition in vv. 100–103 opens not only day four, but also the ekphrasis of the stars (ἐν τούτοις ἔδυ καὶ τὸ φῶς ἡμέρας τῆς τριτάτης / ἔλαμπε δὲ τὸ πρόσωπον τῆς μετ᾽ αὐτὴν ἡμέρας / καὶ πάλιν ἔργων καταρχὴ καὶ κέλευσις τοῦ κτίστου / τὸν οὐρανὸν εὐστέφανον τοῖς ἄστρασι γενέσθαι). That ekphrasis is concluded in vv. 135–138 with a rather elaborate closing frame, expanding the original simple formula (τότε τὸ πρῶτον ἥλιος, φαύσας καὶ φωταυγήσας / φανείς τε κόσμος οὐρανοῦ καὶ κάλλος τῆς ἡμέρας / ἐδούλευσε κελεύσματι τῷ τοῦ πεποιηκότος / καὶ μύσας συνετέλεσεν ἡμέραν τὴν τετάρτην). If we then look at vv. 174–180, which close day five, immediately followed by the opening of the following day and ekphrasis in vv. 181–186, we discern a definite augmentation of the device: the day and night formulas have moved from simple transitional frames to poetic framework integrated both within the narrative and the ekphraseis (174–182: τοσῶνδε ζῴων τὴν ὑγρὰν πληρώσας καὶ τὴν χέρσον / ὁ πάνσοφος ὀροφωτὴς τῆς παγκοσμίου στέγης / ναὶ μὴν τὸν ἀχειρόκλωστον χιτῶνα, τὸν ἀέρα / ὃν θείων ἐμηρύσαντο δακτύλων λεπτουργίαι / ὡς πόλιν ὀχυρόπυργον πλατεῖαν ὑφαπλώσας / τοῖς σαρκοβόροις πετεινοῖς καὶ τοῖς βοτανηφάγοις / ἡμέρας συνετέλεσε τὸ δρόμημα τῆς πέμπτης. / ἕκτη δὲ πάλιν ηὔγαζεν ἡμέρα, ῥοδεόχρους / καὶ κήπευμα καλλίδενδρον θεὸς ἐφυτηκόμει).

If we consider the tempo of the episode, we find that already on the third day there is an abrupt change in the temporal flow, as God divides sea and land and then creates the flora of the earth, which is described by Manasses in a traditional garden ekphrasis (69–99). Also the following three days contain longer ekphraseis: day four has an elaborate ekphrasis of the sun, moon and the stars (104–134); day five contains the creation of the fishes, birds and animals (144–173); day six is covered by the creation of Eden, which is described in colourful detail (187–215), again in the manner of a garden ekphrasis, and a short description of the ani-

mals to which Adam gives names (252–271). Manasses thus sets out his discourse rather traditionally (from a biblical and chronological point of view) and then step by step 'spatialises' it in a series of ekphraseis, slowing down the narrative flow until the scene is completely set by v. 230: the Creation, culminating in the beauty of Eden, has been completed and Man may be placed in his proper surrounding. At this point, the author partly resumes a narrative discourse: the creation of Adam (231–247) is followed by his naming of the animals, where a short ekphrasis and a relatively long moral passage are included (248–276), together with the creation of Eve (277–282). The story of the Creation is closed with three concluding verses (283–285: ἔνδοθεν οὖν τοῦ τῆς τρυφῆς χώρου διέζων ἄμφω / ὡς ἄσαρκοι, μὴ φέροντες φροντίδας φιλοΰλους / ὡς μηδὲ περικείμενοι σώματος ὅλως βάρος) which, like the transitional passages we have seen earlier, have a twofold function: they close the frame of the creation, but also open and stand in sharp contrast to the following episode, describing Satan's *phthonos* and the ensuing Fall (298–341).[32] The author abandons description in favour of narrative, speeds up the tempo and thus underlines the drama of the events leading up to the Fall and the expulsion from Paradise.

The structure of the Creation episode and its internal temporal and spatial movement is sustained by its recurring theme: nature's art-like beauty and perfection. This theme is introduced by an emphasis on the very opposite of adornment or completion: the first day's starless sky, the vast plains of the earth; the empty canvas, so to speak, for God the Artist to fill. Nature's artistry is then explicitly introduced on the third day with the ekphrasis of the flora (69–99), immediately to be followed by the ekphrasis of the stars, where the stars are described as adorning heaven "as flowers [adorn] the meadow" (115), as having the colours of individual flowers (123–128: Saturn shines like a hyacinth, Jupiter like a lily, Mars like a violet, etc) and finally as a mere garden (134: καὶ κῆπον ἀστροφύτευτον τὸν οὐρανὸν ἐποίει).[33] The climax is, of course, Eden with its lush, aromatic trees and flowers (187–215). A 'garden within the garden' is also mirrored in the peacock's feathers, as he swaggers about showing off his beauty (264: καὶ κῆπον πτεροφύτευτον εἰργάζετο τὸ ζῷον).

[32] One could also argue that the episode closes at v. 297 with God's admonitions about the tree (as Lampsidis' edition implies), but I choose to see v. 285 as part of a closing frame from a textual perspective.

[33] It is not within the scope of this study, but it would be interesting to take a closer look at the use of colours in this part of the *Synopsis*. On this issue in Byzantine art, see L. James, Light and Colour in Byzantine Art. Oxford 1996. On colours in the Ἔκφρασις γῆς, see Th. Baseou-Barabas, Το ψηφιδωτό 102.

In line with the emphasis on art and nature, God is described not only as a creator, but also as an artist and a gardener. Although this is an image of God established already in Biblical and other religious texts, it is here underlined and intertwined with the surrounding vegetal imagery: at the beginning, he is an artist, a creator, a wise and skilful worker (41: καλλιτέχνης; 50: παντοτέκτων, σοφός; 63: τεχνίτης, παντεργάτης) and even a gardener of the heavenly garden of stars (133: φυτοσκάφος). But later on, as more things are created and the artistic imagery on the whole increases, God's artistry is stressed in elaborate passages such as vv. 174–180, the closing frame of the ekphrasis of the animals (quoted above). And in the following vv. 181–186, God's artistic skills are explained: he is indeed a gardener, but "He did not dig with his own hands, He struggled not with earth, / He did not place his palms on plants, the Word alone He worked (183–184: οὐ σκαφευτρίαις ἐν χερσίν, οὐδὲ γαιομαχούσαις, / οὐδὲ παλάμαις φυτουργοῖς, ἀλλὰ τῷ λόγῳ μόνῳ).[34]

These verses, I think, should be considered in light of the ekphrasis' inherent functions and meanings: the writer's traditional praising of the painter's skill, his ability to bring things to life, is here turned into praise of *the* Creator for his mastery of material, his tool being the Word. Indeed, the whole concept of the perfection of nature competing with art (and also the other way around, of art competing with nature) is, as we have seen, the key notion of the ekphrasis itself. Without the implicit affiliation of nature with art and of painting with writing, there would be no basis for artists in their respective fields to rival one another. Manasses takes this concept one step further: he, the author-narrator, who also creates with the Word – steps into the Creation and marvels at God's art, which is, in fact, nature.

The theme is sustained by criss-crossing references and images: not only are the stars like flowers and Heaven like a garden, but the flowers of the real garden are also like stars (204: ὡς ἄστρον ἀκτινοβολοῦν ἀνέτελλε χαμόθεν) and the peacock carries in his feather an entire garden of his own (264). Both meadow and heaven are also likened to beautiful robes or dresses: as Earth "for the first time ever" is covered with plants, she is described as a young girl dressed as bride (69–70: στολισμοῖς ἡ γῆ κατηγλαΐσθη / ὑπὲρ κορίσκην τρυφερὰν ἄρτι νυμφευομένην / χρυσιοφόρον, στίλβουσαν πέπλοις καταμαργάροις). As the stars begin to shine, Heaven is depicted in

[34] The Greek original's instrumental dative τῷ λόγῳ, literally "*with* the word", has been rendered by the expression "work the word" (as in, e.g., "work the clay"). Cf. also vv. 232 (παντοεργοῖς παλάμαις) and 244 (ὁ τῆς πηλίνης κεραμεύς).

similar terms (104–106: τότε τῶν ἄστρων οὐρανὸς τῷ κάλλει διηνθίσθη / ὡς πέπλος μαργαρόστρωτος, χρυσόπαστον ὡς φᾶρος / ὡς ὕφασμα κοσμούμενον ἐκ πυρραζόντων λίθων; see also 122: οὕτως ὁ πέπλος οὐρανοῦ παντόχρους ἑωρᾶτο). The air, too, is described as a fine cloak woven by God and laid upon earth and animals as a protective cover (see 174–180, quoted above).

The use of such imagery brings about consideration of two central features of Manasses' story of the Creation. First, the use of contrasts in this latter passage – a cloak "of exquisite finery" (the air) as a strong protection – is a recurring figure throughout the passage. The inherent oppositions of the biblical discourse – "the earth was dark and God said, 'Let there be light', and there was light", etc. – has been augmented by Manasses both on linguistic and narrative levels. To the linguistic aspect belong not only the word-plays of the type "the unseen was now to be seen" (e.g. 35: ὤφθη τά παρὶν ἀθέατα) but also Manasses' particular mixture of learned and vernacular Greek: he deliberately combines high and low and puts Homeric words next to popular similes and sayings.[35] On a narrative level, the contrast can be seen in the passage on Adam's naming of the animals in vv. 252–276. Adam is depicted surrounded by the animals: they are all fawning upon him, like servants around their master. Even if some of them are terrible beasts, Adam is not afraid; he has not yet learned about cowardice (270–271). This is illustrated by a moral simile describing how you may conquer anything, as long as you master your emotions (272–276). The placing of Adam in the centre and the rather elaborate description of his moral strength at the stage of his innocence contrast and thus underline the ensuing catastrophe as he falls asleep and Eve is created from his rib (277–282); it is a bitter sleep (277: ἀλλὰ πικρίας ὕπνον) which will effectively lead to their expulsion from the Garden. The oppositional pair Innocence – Sin is, of course, a central theme of the Bible, but Manasses has explored it also on a textual level in his composition of this episode.[36]

Second, the imagery of beautiful robes inevitably evokes also the image of a maiden, especially in v. 70, where Earth's robe is said to surpass that of a young bride.[37] It has already been mentioned that Manasses' two ekphraseis of Earth and Eden are composed as traditional garden ekphra-

[35] Creating linguistic contrasts by the mixing of different levels of style and/or playing around with political verse seems to have been an appreciated literary device in the intellectual circles of the Komnenian court, for example also in the Prodromic and Ptochoprodromic poems.

[36] Cf. also above on the temporal contrast between this and the following passage.

[37] Cf. also the Ἔκφρασις γῆς with its personification of Earth as a maiden and bride, esp. 67–83.

seis. Such ekphraseis have a Greek tradition going back to the Homeric garden of Alcinous and have been thoroughly used and developed by the novelists both in late antiquity and in Byzantium. In the novels, the garden is almost always endowed with certain erotic traits, and is often used as a symbol of the heroine: the beauty and awakening sexuality of the young maiden resemble the lush garden, enclosed and protected by a wall and with a clear spring in its centre, refreshing both the plants and the young hero.[38] Manasses employs the traditional structure of the ekphrasis and also inserts the same sexual connotations that are traditionally used in a garden ekphrasis in his Eden: the branches of the trees intertwine and embrace, described in words usually describing sexual intercourse (194–197: τὰ πέταλα συνέπιπτον ἀλλήλοις τῶν δενδρέων / οἱ κλῶνες προσεπέλαζον, συνῄεσαν οἱ πτόρθοι / ἐῴκεσαν αὐτόχρημα τῶν δένδρων αἱ φυλλάδες / ἀλλήλας ἀγκαλίζεσθαι περιπλοκαῖς φιλτέραις). Also the plants are suggestive of eroticism: the rose is a traditional plant in a garden description, but also a symbol of love and sex. Here, however, the rose has not yet received its thorns (202: ἄκεντρα δ᾽ ἦν ἀνάκανθα τὰ ῥόδα τηνικαῦτα) – an apparent hint, despite the surrounding embracing trees, that innocence still prevails. It is Eve who will bring out the innate sexuality of the garden; the roses pose as yet no threat (cf. the emphasis on Adam's innocence in vv. 270–271, discussed above). There is thus a certain sexual tension in the description of Eden, latent in the biblical discourse, and further enhanced by Manasses' implicit references to the novelistic garden.[39]

The garden is, above all, the place where nature meets and merges with art. A parallel may be seen in the peacock's feathers, which are too perfect to be natural, so to speak, and thus have become a symbol of nature's artful beauty (260–264). The concept can be traced back to antiquity and, for instance, Longos' garden descriptions in *Daphnis & Chloe*, and is fully exploited by the Byzantines. In the twelfth century, one may note the bringing in of *automata* in Makrembolites' garden in *Hysmine & Hysminias*, which highlights the artificiality of the 'natural' beauty of Sosthenes' garden. This brings us back to the ekphrasis' inherent rivalry between art and nature, painting and writing, and we ask ourselves what

---

[38] See A. R. Littlewood, Romantic Paradises: The Rôle of the Garden in the Byzantine Romance. *BMGS* 5 (1979) 95–114, C. Barber, Reading the Garden in Byzantium: Nature and Sexuality. *BMGS* 16 (1992) 1–19, and Nilsson, Erotic Pathos 97–103, 209–213.

[39] One may note especially the direct reuse of Achilles Tatios' novel in vv. 198–200, cf. *Leukippe and Kleitophon* 1.15.2, 1.15.4 (ed. E. Vilborg, Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon. Göteborg 1955, 16–17). On Makrembolites' use of the same passage in *Hysmine and Hysminias*, see Nilsson, Erotic Pathos 209–210.

it is that Manasses wishes to achieve when he presents parts of his chronicle in the form of ekphraseis.

## Embracing the City

I set out by discussing the narrative functions of description, arguing that ekphraseis are inherently narrative and not static parentheses serving as mere ornament of the story. In an independent ekphrasis, this narrative character can be seen both in the spatial movement of the description itself (which corresponds, basically, to the movement of the spectator's eyes) and in the implied movement of the objects depicted (such as the hesitant mouse in the Ἔκφρασις γῆς). This feature is retained also when ekphraseis are inserted into a longer discourse, but it is then combined and interacts with narrative, so that some parts of the texts cannot be defined as either text type. Explanatory or other authorial comments, for example, can move freely between description and narrative. The inclusion of ekphraseis in a longer narrative thus opens up for a full exploitation of the narrative potential of the device: ekphraseis describe, narrate, and explain, so that within a longer narrative they can 'spatialise', express themes, and similarly move the story along.

These multiple functions may be illustrated also by another ekphrasis in the *Synopsis*, the description of Constantinople (2319–2326). The description of Nea Roma is placed in the episode narrating the reign of Constantine the Great. As Constantine begins to build his city in Chalkedon, large birds appear to take the stones away and bring them to the site of ancient Byzantium. Realising that this means something important (this is not the work of Tyche, nor a coincidence, he reasons), Constantine transfers his building project to this place:

καὶ πόλιν ὀλβιόπολιν αὐτῇ προσανεγείρει
πόλιν τὴν μεγαλόπολιν, πόλιν τὴν νέαν Ῥώμην
Ῥώμην τὴν ἀρρυτίδωτον, τὴν μήποτε γηρῶσαν
Ῥώμην ἀεὶ νεάζουσαν, ἀεὶ καινιζομένην
Ῥώμην ἀφ' ἧς προχέονται χαρίτων αἱ συρμάδες
ἣν ἤπειρος προσπτύσσεται, θάλασσα δεξιοῦται
ἠπίως ἀγκαλίζονται παλάμαι τῆς Εὐρώπης
ἀντιφιλεῖ δ' ἑτέρωθεν τὸ τῆς Ἀσίας στόμα.

He builds upon this ancient town a city highly blessed,
the greatest city of them all, the city of new Rome,
a Rome untouched by wrinkles still, a city never ageing,
a Rome that is forever young, forever in renewal,
a Rome from which are flowing forth abundant streams of Graces,
she rests enfolded by the land, the sea is reaching for her,

she lies there tenderly embraced within the arms of Europe,
while from behind she's being kissed by gentle lips of Asia. (2319–2326)

The ekphrasis opens and introduces the history of the Byzantine empire (as in contrast to the 'old history' of the Roman emperors), in which Constantinople plays a decisive role. As a transition it thus moves the story along while at the same time highlighting a crucial theme: the splendour of both the imperial city and Byzantium in general. The description of the city as a beautiful woman with its erotic connotations is part of an erotic tone introduced, as we have seen, already in the Creation episode and sustained in a number of episodes narrating amatory adventures of famous Byzantines.[40] After having made his point (introducing a new part of his chronicle and reminding the reader of his central themes), the author closes the description and returns to the main narrative with a comment on his own narration:

Ἀλλὰ τὰ μὲν αὐχήματα ταύτης τῆς βασιλίδος
ἑτέρου λόγου καὶ καιροῦ καταριθμεῖν καὶ γράφειν
ἐπὶ δὲ τὴν διήγησιν πάλιν ἐπανιτέον.

The glorious magnificence of this imperial city
should be described and written down in quite another context,
we must, however, now return to narrate our story. (2327–2329)[41]

The city reappears in the narrative after less than two hundred verses, not as an ekphrasis but in comparison with ancient Rome as a praise of Emperor Manuel I Komnenos:

Καὶ ταῦτα μὲν συμβέβηκε τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ
ἡ δ' ἡμετέρα τέθηλεν, αὔξει, κρατεῖ νεάζει
καὶ μέχρι τέλους αὔξοιτο, ναί, βασιλεῦ παντάναξ
τοιοῦτον σχοῦσα τηλαυγῆ, φωσφόρον, βασιλέα
μέγιστον Αὐσονάνακτα, μυριονικηφόρον
Κομνηνιάδην Μανουήλ, πορφύρας χρυσοῦν ῥόδον
οὗπερ τὸ κράτος ἥλιοι μετρήσαιεν μυρίοι.

[40] On Manasses' predilection for erotic stories and juicy detail, see D. R. Reinsch, *Historia ancilla litterarum*? Zum literarischen Geschmack in der Komnenenzeit: Das Beispiel der *Σύνοψις Χρονική* des Konstantinos Manasses, in: Pour une «nouvelle» histoire de la littérature byzantine. Actes du colloque international philologique, Nicosie, 25-28 mai 2000 (ed. P. Odorico – P. A. Agapitos) (*Dossiers Byzantins* 1). Paris 2002, 81–94, 86–88.

[41] The author-narrator occasionally makes this sort of comment on his narration, see e.g. 1513–2514. L. Sternbach, Beiträge zur Kunstgeschichte 67–69, argued that this remark refers to the subsequent writing of Manasses' so-called Ὁδοιπορικόν (ed. K. Horna, Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses. *BZ* 13 (1904) 313–355).

And this is then what fell upon the lot of ancient Roma,
but our city flourishes, grows, rules, forever youthful,
and may she grow until the end, oh Emperor almighty,
having for her ruler now the far-shining light-bringer,
the greatest of Ausonian lords, who brings a thousand triumphs,
Manuel the Komnenian sprout, the golden rose of purple,
and may a thousand days still come to see him reign the city. (2506–2512)

The focus is here on Manuel, with the city only as a proper setting – a young, beautiful city for a young, beautiful emperor – but it refers back to the ekphrasis and thus to a thematic and structural pattern established by the first description of Constantinople as a woman resting in the arms of two continents.

I think we need to accept, then, that the ekphrasis is not just a rhetorical figure brought in as a textual building block, especially not when so centrally placed and accentuated as in the *Synopsis*. In light of the both close and tense relation between the arts that the ekphrasis expresses, and also the character of the Byzantine ekphrasis as an independent literary form, the 'emplotment' of parts of the *Synopsis* as ekphraseis have implications for the narrative itself. Ekphraseis describe, narrate, and explain: they entail literary, poetic, and figurative meanings which are hard to achieve with a 'plain' linear narrative.[42] In addition, the ekphrasis in a Byzantine context takes on particular emotional and spiritual aspects, most conspicuous in the description of church frescoes or icons, and perhaps of relevance to us in our consideration of the Creation ekphrasis: along with the notion of an orthodox icon as a direct representation of the holy person depicted, the ekphrasis expresses a threshold not only between image and word, but also between worldly and spiritual, man and God.[43]

Let me remind you of Manasses' image of God as an Artist and Creator: "the Word alone He worked". The use of the ekphrasis to reflect the 'spatialised timelessness' of the Creation, inevitably brings along the figurative

[42] The term 'emplotment' was coined by H. White, Storytelling: Historical and Ideological, in: Centuries' Ends, Narrative Means (ed. R. Newman). Stanford CA. 1996, 58–78, esp. 71–74. For emplotment in the *Synopsis*, see Nilsson, Discovering Literariness. I would like to add that the emplotment of the Creation as an ekphrasis brings in novelistic implications through the garden's presence and status in the ancient and Komnenian novels. This should be considered in relation to contemporary novel writing (especially in light of the emplotment of the Troy story as a romance), but there is still no reason, in my view, to call the *Synopsis* 'novelistic', except in the superficial descriptive sense of the word. The *Synopsis* is not a novel; the author employs novelistic devices to narrate his story, but it is still history, *literary* history.

[43] James – Webb, Ekphrasis and Art 11–14.

meanings of the ekphrasis: art and nature, painting and writing, and so on. But the ekphrasis also takes on unique implications in this context, since the notion of bringing material reality to life occurs both in the story and in the text, as both poet-creators – the author and God – bring Creation to life. By implicitly comparing the Creation of God to the creation of ekphrasis, Manasses draws attention to *himself* as creator and underlines his own creating of a new kind of history. By drawing an image of Constantinople splendid enough to bring out the magnificence of the young Emperor Manuel, he shows off both his loyalty and his talent. By painting the Creation in ekphrastic colours, he highlights the poetic quality of the episode and also sets the tone for the chronicle as a whole. Manasses *works the word* and creates a literary history filled with the beauty of love, art, and poetry.

### Konstantinos Manasses, *Synopsis Chronike* 27–286

Most perfect and most absolute, God's world-inventing Word
when time had just begun created heaven without stars
in endless beauty glimmering with God-inspired sparks
30 and earth who nurtures everything and then also the light;
and earth was still all unadorned, invisible was she
and heavy lay the darkness still upon deserted plains.
But as the light began to shine, was shed all over earth,
and dressed in white a day was born, bright, shining like a lamp,
35 the unseen was now to be seen, the darkness that we hate
was banished by the flaming fire sent forth by rays of light;
with these events that day went by, the very first of days.
The bright eye of the second day, as she began to shine,
a second, rounded sky was made, devised with wise design
40 to function as a covering roof for those who live on earth,
a firmament He called it, God, the Artist of such grace,
there being now a second sky next to the first, the dark.
Then did He also separate water that always flows
from that of greatest, darkest deep, of which the first He brought
45 upwards lightly in the sky, to inconceivable heights,
the latter did He leave on earth, between the two He put
the heaven as a palisade, a strong and steady wall.
The bright eye of the second day, her pupil was then shut,
a third day's eye began to shine, the Artist then again,
50 the world's Creator and the Wise, He put himself to work;
since all the water had been shed all over earthly plains,

the water which He'd left behind beneath the heaven's roof,
which covered now entirely just like a lake earth's face,
He gathered this entire flow together to one place,
55 like when with sweetest fig tree juice you curdle snow-white milk,
and turn that honeyed fluid into nicely rounded cheese.
When earth's vast cover thus was broken, scattered as it was,
her face was once more to be seen, visible the shape
of both her rocks and mountains, also of her steepest cliffs.
60 Then did He give a name to this, all water's ample mass,
the name He used for it was sea, but all that still was dry
and all that piled up high with stone, all the fertile land,
did God, the Workman of it all, the Artist, call the earth;
and manifesting then His force, His overwhelming might,
65 although the giant sun did not yet shine with nursing rays
He ordered every plant to grow, that all of them should sprout,
for pleasure merely some of them, enchantment to our eyes,
and others feed for animals, for those on earth a grace.
Then for the first time ever was the earth adorned in clothes,
70 surpassing thus a tender girl just now dressed as a bride,
in gold clad and all glimmering in pearl-encrusted robes.
The fragrant violet glistened clear, the rose in rivalry shone:
the violets with their colours from all over seemed to smile,
the deepest blue and purple bright and some of yellow hue;
75 one of the roses could be seen in deepest purple red,
another, dyed in shades of white, there beamed in contrast sweet.
You saw the snow-white lily and you saw the pimpernels,
the hyacinth rose from the earth, narcissus' charms were there
and the entire ornament that first Spring's graces wear.
80 There stoutly stood the ears of corn, weighed down by heavy grain,
while ivy's creeping swarthy leaves shook clusters of their fruit;
and all was good, all moist with dew, with rays of beauty filled,
and making earth ambrosial with medleys of their scents.
The softest grass, so fresh with dew, for cattle was laid out,
85 to feed the horses, tend the cows, a dewy meadow fresh.
Yes, such a garment wore the earth, of colours so diverse,
a robe like that had she received, well-woven did it bloom.
Long rows of plants were also there and trees grew up as well
with lovely leaves and branches fair, carrying loads of fruit:
90 there was a blooming apple tree, young with shimmering fruit,
and olive trees, luxuriant, and fig trees filled with sweets,
a pine tree with its shining trunk, oak, silver fir, and elm.

A wind came blowing, lightly stroked the needles of the pine,
inspired thus the sweetest song and whispered in the leaves.
95 A lovely cherry tree was there, the date-palm honeysweet,
and vine, of course, who nurtures grapes, a row of crawling twigs,
heavy clusters filled with juice, like ringlets from their branch.
And all were filled with perfect fruit, so perfect were they all;
for none was fashioned without grace, none was imperfect made.
100 With these creations carried out, the third day's light did set,
the face of her successor, the next day, began to shine,
and once again He went to work, the Maker orders gave
that heaven should be comely crowned with garlands of fair stars.
The heaven then began to bloom with fair and starry beams
105 just like a garment set with pearls, just like a golden cloak,
just like a woven robe adorned with flaming precious stones.
Then for the first time ever did day's eye begin to shine,
the giant and enormous sun, the lamp that nurtures life,
that ever-shining source of light, eternal fire's home.
110 Then for the first time ever did the night receive its torch,
the moon, that sphere which whitely shines with phosphorescent light,
a perfect round, all glimmering and shimmering, without flaws.
Then for the first time ever could the heaven see the stars,
the great ones, lovely spherical, in rivalry they shone,
115 adorning heaven's countenance like flowers meadows do.
And Saturn had the darkest tint, a shade of swarthy lead,
while Jupiter like silver shone and Mars was all ablaze;
the Sun was gleaming radiantly just like the purest gold,
in rivalry like tin then shone Venus' lovely sphere;
120 then Mercury like flaming copper, red like fire beamed,
transparent like the finest glass the Moon however gleamed;
with all these colours was the robe of heaven to be seen.
Just like a dark blue hyacinth did Saturn dimly gleam,
and Jupiter like lilies shone, like violets Mars beamed forth;
125 the Sun like pure gold glimmering was purple like a rose,
the Morning star with blossoms white like pimpernels she shone;
just like a flower purple-dyed fair Mercury cast his flames,
the Moon looked like a narcissus with lovely petals trimmed.
With such a mass of flowers' tints was heaven then adorned,
130 with such a blooming motley crew was covered heaven's face,
with graces filled and multicoloured, shimmering delight,
into a garden was it turned, its flowers were the stars,
its gardener, of course, was God, and just like plants and sprouts,

like flowers of a thousand hues did starry rays beam forth.
135 Then for the first time ever, when the sun had shone and beamed
and thus been seen as heaven's pride, as day's embellishment,
did he obey the great command, our own Creator's charge,
and having closed his eyes he brought the fourth day to an end.
In such a way was everything concerning stars fulfilled;
140 the sun was put in charge of days, day-ruling star was he,
whereas the moon with tender eyes would burn all through the night.
And yet there were no animals to wander earth's vast plains,
in water nothing, nor on land, none travelled through the air.
But God, He who is absolute, right into water's depths
145 a power bringing fruit and life infused and then He said
a living soul should there spring forth, just like when from a womb
with heavy load, in birth pain's pangs is pushed into the world
a perfect baby, newly born, yet physically complete;
for like a seed did God's command dive right into the wet,
150 the streams of whirling water turned He into fertile flow.
And thereupon the wide-winged birds who travel through the air
were free to spread their wings and fly so eagerly and swift,
they floated lightly in the sky as had it been the sea,
they dashed and dived across the sky, its softly flowing streams.
155 There were the birds with larger wings, with large and hooked beaks,
with crooked talons on their feet, like arrows were their claws,
with cutting beaks, their jagged edge much sharper than a knife,
for whom raw meat would serve as food, the nourishment they knew,
to them it would be natural to live always on flesh;
160 the eagle who is king of birds, the falcon, bird of prey,
and all the other birds who spurn the meat that fire cooked.
Chattering sparrows were there too, who seek in plants their food,
with tiny wings and succinct lives, their changeful strains they sang
and twittered in the bushes thick, in trees the echo rang;
165 goldfinches singing, skylarks too, finches, starlings fair
and every other bird that flies about the country's greens
and makes an easy catch and ends up as a tasty meal.
Then were there also to be seen wild, frightening beasts on earth,
the lion with his shaggy neck, the leopard, tiger, bear,
170 the wild boar carrying fearful tusks, broad-breasted elephant
and dogs with pointed teeth were there, and hares on winged feet;
yes, every bird and four-foot, every creature in the swamp,
all those who dwell in the great sea, and in the mountains too.
When He had filled both sea and land with creatures manifold

175 the all-wise Builder of the roof protecting all the world
spread out the cloak – the air, I mean – which was not made by hand
but whose exquisite finery His godly fingers wove,
unfurled it like a city with strong towers on its walls
upon the birds of prey and all the beasts which feed on plants;
180 then did he bring it to an end, the course of that fifth day.
A sixth day once again lit up, rose-coloured was she too,
and then a garden filled with trees of beauty did God plant,
He did not dig with His own hands, He struggled not with earth,
He did not place His palms on plants, the Word alone He worked,
185 and every tree from there sprang forth, of saplings graceful rows,
their leaves were offering fragrant shade, an aromatic charm.
And who could bring before our eyes the beauty Eden showed?
There were long rows of green lush plants that bore their loads of fruit,
there were arrays of fragrant trees, their leaves were ever-green;
190 the fruits the first kind carried were with sweetest nectar filled,
the second kind of sky-high trees thrived giving pure delight:
the plane that close to water grows, the long-haired silver fir,
the pine that reaches to the sky, the cypress and the elm.
The trees approached each other and with eager leaves they touched,
195 the branches reached across and met, the twigs each other clasped;
it was indeed as if the trees converged in love's embrace,
were clasping one another tight and shared a fond caress.
The sun cast down her glittering rays and fell upon the plants
and reached the ground beneath the trees, gently flowing through
200 the intertwining, loving twigs, as much as they allowed.
The beauty of the roses shone, challenged by lilies' tint;
but no thorns carried roses then, they did not hurt or sting.
The deepest red of roses and their glimmering shades of white
like stars diffusing rays of light thus glimmered from the ground.
205 The face of earth was covered then by lush and verdant grass,
in places bleak, in others smiling lighter shades of green.
Upon the flowers fresh with dew, this motley crew of hues,
the wind of sweet Zephyrus blew, his tender breath embraced
the flowers and the air thus filled with overwhelming scents.
210 And right there in the midst of this, the tree of life shot forth,
long falling hair with graces filled, fair leaves, so beautiful.
From underneath a spring broke forth, to water clear gave birth,
and watered thus the land of Eden filled with lovely trees
and carried freshness to the roots and stems of all the plants
215 and propagated rows and rows of fragile flowers frail.

Divided right there into four, four sources there were made,
the spring becoming mother of great rivers of the world:
these rivers in the language used by those who live in Syria
go by the name of Pheison, Geon, Phorad is the third,
220 the fourth of them is Eddekel; now if we speak in Greek
they're Ganges and the mighty Nile, Euphrates and Tigris.
Ganges traverses the borders of the land of Euilat
(in this land you discover gold and also prized green jewels,
the gold is really pure and sheen, glowing like the fire),
225 whereas the Nile with her white flow Aethiopian land surrounds
and waters the Egyptians' grounds, their fields of rich black soil,
with fertile floods entices them to yield a harvest full.
The Tigris running in swift pace, whizzing like an arrow,
is champing foam, is splashing forth with distant-reaching roars
230 and to the roped-off border of Assyria it speeds.
So trees and plants now growing in this lovely dwelling place,
with these two wonder-working hands created He then man,
for this work using only soil, a piece of simple mud;
infusing then His breath of life into this flesh of earth
235 and thus creating there a man complete with breath, alive,
he brought to life this synthesis, a body joined with soul
and granted him the knowledge of a free and prudent thought,
created him to look like God, an image of Himself.
He settled man in Eden with its tender lovely plants,
240 like in its chamber dwells the pearl, a world within the world;
it may seem small when looking at the object's actual size
but is in fact in value so much greater than the world.
This man who had been modelled from the fire-tinted earth
the Ceramist named Adam, He who worked the clay with hands,
245 and put him in His Eden fair, as resident the first.
He asked him then to cull the fruits of every lavish tree
but on the tree of knowledge was he not to lay a hand.
Then every kind of animal, each tame obedient thing
and every beast that roamed about among the fertile groves
250 before this Adam did He bring, the four-footed, the winged,
that they would all be named by him according to their kind.
The lion cruel was there brought forth, long-haired slayer of bulls,
and bears with fiercely shining eyes, leopards with speckled hides,
the deer, too, with its spotted skin, the fox with bushy tail,
255 the elephant with large broad front, shaking a lengthy trunk,
swift-footed hares with shortened tails along with goring bulls;

the partridge with his crimson feet and beak was too brought forth
as were the starlings with black wings, shaking feathers dark
and showing off a tint of white just like a trace of hail.
260 The golden peacock swaggered about, boasting of his feathers:
shining with a thousand tints, his wings like pure gold were,
but in his plumage glimmered also deepest purple red;
each feather held a shining bloom, a golden glittering eye,
a garden whole was thus displayed, the peacock's own design.
265 They all encircled Adam like the servants masters do,
they cringed and trampled, fawned upon the very first of men,
and he touched lightly with his hands these undefeated beasts
as if he touched small suckling lambs, tender newly born,
without the slightest shake before the danger that they posed;
270 for agitated cowardice, that simple, reckless thing
had not as yet begun to rise in this man's youthful heart.
In this way fear cannot be raised within a balanced soul,
by beast or fire nor by river with its frightening roar;
if you can master what you feel, if you control your faults,
275 both scorpions and basilisks you crush under your feet,
you make the wildest lion tame, the tiger is your pet.
This finished, Adam fell asleep, a bitter sleep it was,
initiating catastrophe, an all-destroying fall.
For the Creator touched his side as he was full asleep,
280 He took a rib and modelled it, woman then was made,
and Adam who'd been made of earth, the first of all mankind,
became rib-father of his Eve, as mother first on earth.
Within that pleasant dainty space were then the two to lead
their lives without material cares and carnal appetites,
285 not even naked bodies did they bother to disguise.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 147–190


ALEXANDER SIDERAS / GÖTTINGEN

# DIE UNEDIERTE TROSTREDE DES GREGORIOS ANTIOCHOS AN DEN LOGOTHETES MICHAEL HAGIOTHEODORITES

## 1. Vorbemerkungen

Das Werk des Gregorios Antiochos (ca. 1130–ca. 1200), das hauptsächlich aus Reden und Briefen besteht[1] und größtenteils im bekannten *Codex Escurialensis* 265 (Y II 10 = E) überliefert ist[2], enthält auch zwei Trost-

[1] Über das erhaltene Werk des Gregorios Antiochos s. vor allem J. Darrouzès, Notice sur Grégoire Antiochos (1160 à 1196), *REB* 20 (1962) 61–92 (im folgenden: Notice; die Grabrede auf Andronikos Kontostephanos ist darin nicht enthalten!); A.P. Každan, Grigorij Antioch. Žizn i tvorčestvo odnovo žinovnika, *VV* 26 (1965), 77–99 (im folgenden: Antioch); A. Sideras, Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend (*WBS* XIX), Wien 1994 (im folgenden: Byzantinische Grabreden), sowie M. Loukaki, Grégoire Antiochos, Éloge du Patriarche Basile Kamatèros. Texte, Traduction, Commentaire suivis d' une analyse des œuvres de Grégoire Antiochos (*Byzantina Sorbonensia* 13), Paris 1996, 123–162 (im folgenden: Antiochos).

[2] Über die im *Escurialensis* überlieferten Schriften des Gregorios Antiochos (insgesamt 31 Stück) s. vor allem G. de Andrés , Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de el Escorial II. Códices 179–420, Madrid 1965 (im folgenden: Catálogo), 120–131, sowie J. Darrouzès Notice 62–74. Fünf größtenteils im *Escurialensis* nicht enthaltene Stücke bietet der *Codex Marcianus* XI 22, nämlich die Lobrede an den Patriarchen Basileios Kamateros – die einzige Schrift des Gregorios Antiochos, die in beiden Handschriften überliefert ist –, den Anfangsteil einer Grabrede, die sehr wahrscheinlich den Beginn der im *Escurialensis* ohne Anfang erhaltenen ersten Grabrede des Gregorios Antiochos auf seinen Vater darstellt (vgl. dazu A. Sideras, Zur Zusammengehörigkeit zweier Grabredenfragmente des Gregorios Antiochos, *RSBN* N.S. 31 [1994] 175–183), sowie drei Briefe; einen an Eustathios von Thessalonike und zwei an Demetrios Tornikes. Vgl. dazu E. Mioni, Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci manuscripti (*Indici e Cataloghi*, Nova Serie VI) III: Codices in classes nonam decimam undecimam inclusos et supplementa duo continens, Roma 1972, 129, sowie J. Darrouzès, Notice 74–76. Ein einziges Werk des Gregorios Antiochos, nämlich seine Grabrede auf Andronikos Kontostephanos, befindet sich im *Codex Baroccianus* 195; vgl. dazu A. Sideras, Byzantinische Grabreden 211–214. Im Anhang der Edition von M. Loukaki (Antiochos 123–162) werden die Werke des Gregorios Antiochos in einer willkürlichen Reihenfolge besprochen, die weder der chronologischen, wie es eigentlich sein sollte, noch der von J. Darrouzès entspricht.

reden, die bislang, wie zahlreiche andere Schriften dieses interessanten Autors der Komnenenzeit, unediert geblieben sind. Es handelt sich um eine Trostrede an den βασιλικὸς γραμματικός Konstantinos Apimpithium anläßlich des Todes seines Vaters[3] sowie um eine weitere Trostrede an den λογοθέτης Michael Hagiotheodorites anläßlich des Todes seiner Schwester[4].

Die erstgenannte Trostrede hat Gregorios Antiochos an seinen Freund Konstantinos Apimpithium offenbar nach Konstantinopel geschickt, da er zur Zeit des Todes des Vaters des Adressaten nicht in der Hauptstadt anwesend war[5]. Doch die Tatsache, daß diese Schrift in der Form eines Briefes an den Adressaten abgeschickt wurde, bedeutet keineswegs, daß es sich um einen Brief handelt, wie J. Darrouzès und die ihm folgende M. Loukaki, ohne den Kontext zu beachten, behaupten[6]; sie ist eindeutig als eine Trost*rede* konzipiert und gestaltet[7].

Die Frage der literarischen Gattung läßt sich bei der hier präsentierten Trostrede an Michael Hagiotheodorites einfacher beantworten: Sie stellt eine regelrechte Trostrede dar, und zwar eine solche, die vermutlich anläßlich einer Gedenkfeier für die Verstorbene sehr wahrscheinlich in Gegenwart des Adressaten, Michael Hagiotheodorites, auch vorgetragen wurde[8].

---

[3] Sie befindet sich auf den Folien 377$^{r}$9–378$^{v}$29 des *Escurialensis*.

[4] Diese ist ausführlicher; sie füllt die Folien 201$^{r}$18–204$^{r}$12 des *Escurialensis*.

[5] Vgl. Cod. Escur. 265, fol. 377$^{v}$3–7: Καὶ ἤθελον μέν, αὐτὸς παρὼν καὶ παρακαθήμενος καί σοι τοῦ θρήνου συνεφαπτόμενος, ὁμοῦ καὶ τὸ τῆς ἀνίας ἄχθος συνεπαχθίζεσθαι καὶ τιθέναι τῇ κοινωνίᾳ κουφότερον, ὁμοῦ δέ σοι καὶ ἀποδεικνύειν εἰς ἐναργές, ὅπως διὰ τὸν ἐμὸν καὶ σὸν φίλιον συναλγῶ σου τῷ ἄλγει καὶ σχέτλια παθόντι συνολοφύρομαι. ἐπεὶ δὲ οὐ πρὸς εὐχέρειαν τοῦτο ἡμῖν, ὑφ᾽ ἑτέρων ἀντισπωμένοις ἀπαραιτήτων, ὧν οἶσθα δήπου καὶ σύ, τὸ παρόν σοι γράμμα διαχαράττομεν καὶ τὸν πομπαῖον Ἑρμῆν παρήγορον στέλλομεν etc. γράμμα muß hier nicht unbedingt „Brief“ bedeuten; es kann genauso gut einfach „Schriftstück“ heißen.

[6] Siehe J. Darrouzès Notice 68; M. Loukaki, Antiochos 141.

[7] Auch von der Länge des Textes abgesehen, wird er schon in der Überschrift des Kodex als λόγος παρηγορητικός bezeichnet und steht dort darüber hinaus als erste in einer Reihe von Reden, nicht Briefen; vgl. Cod. Escur. 265, fol 377$^{r}$9–10: Λόγοι τοῦ μεγαλοδοξοτάτου μεγάλου δρουγγαρίου κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Ἀντιόχου διάφοροι. Λόγος παρηγορητικὸς τῷ βασιλικῷ γραμματικῷ κυρῷ Κωνσταντίνῳ τῷ Ἀπιμπιθιοὺμ ἐπὶ τῷ θανάτῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. M. Loukaki (Antiochos 141) sind bei der Abschrift dieses Titels zwei sinnentstellende Lesefehler unterlaufen: sie hat das Anfangswort λόγοι völlig übersehen und das zweifelsfreie διάφοροι als διάφορα gedeutet!

[8] Man vgl. folgende Passagen: οἶσθα δὲ τοῦτον, ὦ φίλ᾽ ἑταῖρε (Z. 6); ἀλλ᾽ ἐγὼ ἆρ᾽, ἴσως οἴεσθε, πενθήσων ἥκω καὶ τοὺς ὀλοφυρμοὺς ἀνανεωσόμενος καὶ τὰς θρηνούσας μετὰ Ἱερεμίου καλέσων (Z. 19–20); οὐχὶ διὰ ταῦτα ῥήτωρ αὐτὸς ὑπαντιάζω τὴν τήμερον. πλὴν οὐ διά τινα προσοῦσάν μοι γνώμην, λύπης ἀπροσπαθῆ καὶ πόνοις ἀνένδοτον, ἄδακρυς ὁ λόγος καὶ τὰς ὀλοφύρσεις ἀναίνεται (Z. 26–29); ἀλλά γε συνιδών, ὡς οὐκ ἐς τοσοῦτον αἱ ὀλολύζουσαι τὰ θρηνώδη δάκρυ ἐρεθίζουσιν, εἰς ὅσον ἄρα λόγος ἀποιμώζων τοὺς οἰχομένους καὶ συντεθειμένος

Die Trostrede des Gregorios Antiochos an Konstantinos Apimpithium sowie manche sonstigen unedierten Schriftstücke desselben Autors habe ich wie den vorliegenden Text mit einer Übersetzung und einem Kommentar versehen für eine Publikation bereits ausgearbeitet; sie sollen an anderem Ort erscheinen. Diese Teileditionen sind im Rahmen der Vorbereitung einer Gesamtausgabe der Werke des Gregorios Antiochos entstanden, die ich seit geraumer Zeit in Angriff genommen habe.

## 2. Autor und Adressat

Der Autor der Trostrede, Gregorios Antiochos, ist durch eine Reihe grundlegender Untersuchungen und Texteditionen, die vor allem im letzten halben Jahrhundert erschienen[9], hinreichend bekannt geworden, so daß hier keine neuen biographischen Angaben und Werklisten erforderlich sind.

Der Adressat der Trostrede, Michael Hagiotheodorites, gehört zur renommierten Familie der Hagiotheodorites, deren Mitglieder in der Regierungszeit des Kaisers Manuel I. Komnenos (1143–1180) hohe Ämter bekleideten[10]. Dank der direkten oder indirekten Angaben verschiedener Schriftdokumente sind uns die Brüder Konstantinos, Michael und Nikolaos Hagiotheodorites am besten bekannt.

ἐς τὸ περιπαθέστερον, οὐκ ᾠήθην χρῆναι μετὰ ῥημάτων πενθούντων τὴν ἐς τὸν σοφὸν λογοθέτην ἐντυχίαν ποιήσασθαι (Z. 36–39). Auf die Anwesenheit des Logothetes Michael Hagiotheodorites deuten folgende direkte Anreden hin: διατί γέ σοι καὶ θρηνητέα, σοφὲ λογοθέτα etc. (Z. 61). Nach dieser Anrede richtet sich der Rest der gesamten Trostrede bis zum Schluß, wie die wiederholten Formen des Personalpronomens und der Verben der zweiten Person Singular zeigen, direkt an Michael Hagiotheodorites.

[9] Man vgl. die in der vorstehenden Anm. 1 zitierten Arbeiten von J. Darrouzès, A.P. Každan, A. Sideras und M. Loukaki mit den in ihnen gegebenen bibliographischen Hinweisen. Die sieben bis dahin unediert gebliebenen Grabreden des Gregorios Antiochos erschienen im Textband A. Sideras, 25 unedierte byzantinische Grabreden (*Κλασικὰ Γράμματα* 5), Thessalonike 1990, 89–201.

[10] Über die Familie Hagiotheodorites s. vor allem K. Horna, Eine unedierte Rede des Konstantinos Manasses, *WSt* 28 (1906) 193–194; A. Majuri, Anecdota Prodromea dal Vat. Gr. 305, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Classe di Scienze Morali, Storiche e Philologiche. Serie Quinta, Vol. XVII, Fasc. 1°–3°, Roma 1908, 550–552; A.P. Každan, Brat'ja Ajofeodority, pri dvore Manuila Komnina, *ZRVI* 9 (1966; im folgenden: Brat'ja Ajofeodority) 85–94; P. Gautier, Michel Italikos, Lettres et discours (*Archives de l' Orient Chrétien* 14), Paris 1972 (im folgenden: Italikos), 50; A. Sideras, Byzantinische Grabreden 159–160. 185–187. 197; M. Loukaki, Antiochos 131–133.

Auf den Tod des Konstantinos, der ein Richteramt innehatte und in relativ jungen Jahren um 1135 – also noch unter Johannes II. Komnenos (1118–1143) – starb, schrieb sein Freund Theodoros Prodromos eine Monodie[11]. Den Tod des Nikolaos, der Bischof von Athen war, beklagten seine Amtsbrüder Eustathios von Thessalonike[12] und Euthymios Malakes[13] in je einer Grabrede. Auch von Gregorios Antiochos selbst sind zwei Briefe an seinen Lehrer Nikolaos Hagiotheodorites erhalten[14]. Michael, der Adressat dieser Trostrede des Gregorios Antiochos, erhielt auch anläßlich des Todes seines Bruders Konstantinos von einem anderen Freund des Verstorbenen, Michael Italikos, einen Trostbrief[15]. An ihn haben außerdem Eustathios von Thessalonike[16] sowie Konstantinos Psaltopulos[17] je eine Lobrede gerichtet.

In der vorliegenden Trostrede des Gregorios Antiochos an Michael Hagiotheodorites wird natürlich nur der Bischof von Athen Nikolaos erwähnt[18]. Umgekehrt wird in der Grabrede des Eustathios von Thessalonike

---

[11] Vgl. dazu A. Sideras, Byzantinische Grabreden 159–160.

[12] Vgl. dazu A. Sideras, Byzantinische Grabreden 185–187. Neue Edition der Grabrede des Eustathios bei P. Wirth, Eustathii Thessalonicensis Opera minora magnam partem inedita (*CFHB* XXXII, Series Berolinensis), Berlin 2000, 3–16 (Λόγος Α). Siehe auch P.A. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites. *JÖB* 48 (1998) 119–146.

[13] Vgl. dazu A. Sideras, Byzantinische Grabreden 197.

[14] Siehe Cod. Escur. 265, fol. 396$^{v}$23–399$^{v}$1 und 403$^{r}$28–403$^{v}$10. Der erstgenannte Brief ist von S.P. Lampros als angeblich an Michael Choniates adressierter herausgegeben: S.P. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα II, Athen 1880 (Nachdruck Groningen 1968) 400–409. Der zweite Brief bleibt noch unediert. Vgl. auch J. Darrouzès, Notice 70 und 72 (Nr. 23 und 28); M. Loukaki, Antiochos 152.

[15] Vgl. dazu A. Majuri, Anecdota Prodromea 550–552; P. Gautier, Italikos 89–91: Πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἐπὶ Κωνσταντίνῳ Ἁγιοθεοδωρίτῃ ἀποθανόντι. Das vorausgeschickte Verwandtschaftswort ἀδελφὸν im Titel des Trostbriefes, über das A. Majuri (a.a.O. 551 Anm. 1) sich berechtigterweise Gedanken gemacht und von einer „dubia fraternità“ gesprochen hat, muß nicht unbedingt nach dem Usus der zeitgenössischen Epistolographie auf den Kopisten zurückgehen; es kann vom Autor selbst stammen und eine echte verwandtschaftliche Beziehung bezeichnen, wenn man den Titel als einen durchaus zulässigen elliptischen Satz betrachtet: Πρὸς τὸν ἀδελφὸν (Μιχαὴλ Ἁγιοθεοδωρίτην) ἐπὶ Κωνστανίνῳ Ἁγιοθεοδωρίτῃ (τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ) ἀποθανόντι. Aber Italikos redet den Adressaten auch innerhalb des Briefes wiederholt mit ἀδελφέ an.

[16] Τοῦ αὐτοῦ λόγος προσφωνηματικὸς εἰς τὸν λογοθέτην ἐκεῖνον τοῦ δρόμου κῦρ Μιχαὴλ τὸν Ἁγιοθεοδωρίτην 141–151 (Λόγος Η΄ Wirth). Zur Bedeutung von ἐκεῖνος in diesem Zusammenhang („... auf den inzwischen verstorbenen“, Wirth 29*) vgl. unten, S. 151 mit Anm. 25.

[17] Noch unediert: Cod. Escur. 265, fol. 128$^{r}$17–129$^{r}$22.

[18] Vgl. dazu unten, Textzeilen 241–244 und 273–275.

auf Nikolaos erwartungsgemäß nur auf den λογοθέτης Michael Bezug genommen[19]. Im Epitaphios des Euthymios Malakes auf Nikolaos dagegen ist neben dem amtierenden λογοθέτης Michael[20] auch von einem bereits verstorbenen Bruder die Rede[21], womit offenbar Konstantinos gemeint ist.

Aus den genannten Grabreden auf Nikolaos erfahren wir in Bezug auf Michael nebenbei zwei weitere Details: Erstens, daß er um 1175, dem Todesjahr seines Bruders Nikolaos[22], bereits verheiratet war[23]; und zweitens, daß er bis dahin keine Kinder hatte[24]. Andererseits deutet der Ausdruck τῷ λογοθέτῃ ἐκείνῳ im Titel der Trostrede, geprägt nach dem bei der Erwähnung von Toten üblichen Muster (τῷ μακαρίτῃ) ἐκείνῳ[25], darauf hin, daß die uns vorliegende Kopie nach dem Tod des Michael Hagiotheodorites, das heißt nach 1182 entstanden ist[26], weil zu dieser Zeit das Amt des λογοθέτης

---

[19] Man vgl. Eust. Thess., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 41,8–9 (SIDERAS = 9,13–14 WIRTH): Ὁ δὲ ἀδελφός; εἴθε μὲν παραστατῶν τύχοι τῷ βασιλεῖ, ὅτε τὸν τοῦ ἀδελφοῦ νεκρὸν ἡ πόλις δέξηται; ibidem 41,15–17 (SIDERAS = 9,19–21 WIRTH): καὶ οὕτω μὲν εὐκταῖον συμπαρεῖναι τὸν λαμπρότατον λογοθέτην τῷ αὐτοκράτορι.

[20] Vgl. Euth. Mal., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 155,1 (PAPADOPULOS-KERAMEUS): Ὁ δὲ ἀδελφὸς λογοθέτης; ibidem 156,3–4: ταῦτα λέγει δακρύων ὁ λογοθέτης; ibidem 157,14–15: τὰ μὲν διὰ τοῦ ἀδελφοῦ λογοθέτου; ibidem 157,26–29: εὐθὺς γὰρ ἐζήτεις τὸν λογοθέτην (...) καὶ ἦν ὁ ἀδελφός σοι πειθήνιος; ibidem 158,4–5: πόσοις ὀργὴν βασιλικὴν διὰ τοῦ ἀδελφοῦ κατεστόρεσας; ibidem 161,19–20: ἂν οὕτω καὶ σὺ δακρύῃς, ὦ κλεινὲ λογοθέτα.

[21] Vgl. Euth. Mal., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 161,25–27 (PAPADOPULOS-KERAMEUS): ἦν σοι καὶ ἄλλος ἀδελφός, ἡδύ τι χρῆμα καὶ κάλλιστον θρέμμα, ἄνθος νεότητος, φρονήσεως ἄγαλμα, λόγων μέλημα· ἀλλὰ παρῴχετό σοι κἀκεῖνος, τοῖς θεσμοῖς δουλεύσας τῆς φύσεως (Interpunktion von mir geändert).

[22] Siehe darüber A. SIDERAS, Byzantinische Grabreden 186–187.

[23] An zwei Stellen der Grabrede des Euthymios Malakes wird nämlich außer den Schwestern des Verstorbenen auch dessen νύμφη erwähnt, womit natürlich nur die Frau des λογοθέτης Michael gemeint sein kann. Denn um die Witwe des damals schon vor ca. vierzig Jahren gestorbenen Konstantinos kann es sich schwer handeln; und von einem anderen Bruder ist in den einschlägigen Schriftdokumenten nicht die Rede. Man vgl. Euth. Mal., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 156,4–5 (PAPADOPULOS-KERAMEUS): ἀδελφαὶ δὲ καὶ νύμφη, τὰ καλλιστεῖα τοῦ θήλεος, θρηνοῦσαι μὲν οὐ συγκαλοῦνται λιγυρώτερον κόψασθαι; ibidem 156,32: Τοιοῦτός σοι καὶ ὁ τῶν ἀδελφῶν καὶ τῆς νύμφης θρῆνος.

[24] In der abschließenden εὐχή der Grabrede des Eustathios bittet der Verfasser den verstorbenen Nikolaos, er möge seinem Bruder (Michael) seinen Segen geben, daß sich bei ihm neben der Vermehrung der Güter auch Nachwuchs einstellt. Man vgl. Eust. Thess., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 50,4–6 (SIDERAS = 16,47–48 WIRTH): Ἐπίπεμψον καὶ τῷ ἀδελφῷ ἐπιρροὴν πλειόνων ἀγαθῶν, προσεπιτιθεὶς καὶ τὸ τῆς εὐπαιδίας καλὸν καὶ πληθυσμὸν τὸν εἰς τέκνωσιν.

[25] Siehe darüber z.B. A. SIDERAS (Rezension des LBG) in: *Indogermanische Forschungen* 107 (2002) 285 Anm. 11. Vgl. auch die vorstehende Anm. 16.

[26] Über die Schreiber des *Escurialensis* 265 s. G. DE ANDRÉS , Catálogo 130–131.

bereits sein Nachfolger, Basileios Kamateros, übernommen hatte[27]. Die Vorlage dieser Kopie kann also mit dem Manuskript, aus dem Gregorios Antiochos offenbar in Gegenwart des Adressaten vorgelesen hat, nicht identisch sein. Das schließt allerdings nicht aus, daß Gregorios Antiochos selbst, der um 1200 noch am Leben war[28], nach dem Tod des Michael Hagiotheodorites eine Abschrift der Trostrede mit dem veränderten Titel angefertigt hat, auf die die vorliegende Kopie zurückgehen kann.

## 3. Die Verstorbene

Im Gegensatz zur anderen Trostrede des Gregorios Antiochos an den kaiserlichen Sekretär Konstantinos Apimpithium anläßlich des Todes seines Vaters, in der kaum brauchbare Hinweise auf die Person des Verstorbenen enthalten sind[29], bietet der vorliegende Text eine Reihe von konkreten Informationen, die uns erlauben, die Persönlichkeit der verstorbenen Schwester des Adressaten zumindest in großen Zügen zu zeichnen. Sogar ihr Vorname, sowohl der weltliche als auch derjenige, den sie als Nonne bekam, werden uns mitgeteilt; ersterer zweimal direkt, indem sie mit ihren Gleichnamigen Anna, der Mutter Samuels, einerseits[30], und Anna, der Tochter Phanuels, andererseits[31] verglichen wird. Ihr Nonnenname wird zwar indirekt, aber ziemlich unmißverständlich in einer der üblichen Namensdeutungen umschrieben; als Nonne bekam sie den Namen Xene[32].

Aus dem Kontext des Vergleichs mit ihren Namensschwestern, der des Alten und der des Neuen Testaments, geht ferner hervor, daß die Schwester des Adressaten nicht verheiratet war; denn Gregorios Antiochos läßt sie vor allem dadurch gegenüber ihren biblischen Namensträgerinnen besser ab-

---

[27] Vgl. dazu R. Guilland, Les logothètes. Étude sur l' histoire administrative de l' Empire byzantin, *REB* 29 (1971; im folgenden: Les logothètes), 62 (Nr. 37).

[28] Anfang des Jahres 1199 hat er einen Epitaphios auf den Tod des Despotes Andronikos Kontostephanos gehalten; vgl. dazu A. Sideras, Byzantinische Grabreden 211–212.

[29] Da heißt es diesbezüglich nur, daß der Verstorbene ein von vielen geliebter Mensch gewesen sei: Cod. Escur. 265, fol. 277r15–16: οὐ μόνον ὅτι καλόν τι ἀνθρώπου χρῆμα καὶ οὗπερ ὀλίγα τὰ παραδείγματα κοινῇ πάντες οἱ ἐκεῖνον φιλοῦντες ἐζημιούμεθα. Eine Ausgabe erfolgt demnächst; vgl. dazu oben S. 149.

[30] Siehe die Textzeilen 171–172. Auf dieselbe alttestamentliche Stelle (1Regn. 1,5–20) spielt auch Michael Psellos in seiner Gedächtnisrede auf den Abt Nikolaos des Klosters τῆς Ὡραίας Πηγῆς (S. 37,1–2 Gautier) an: μιμεῖται τὴν Ἰσραηλῖτιν Ἄνναν ἐκείνην ἡ ὁμώνυμος αὕτη καὶ ὁμότροπος (sc. die Mutter des Nikolaos).

[31] Siehe die Textzeilen 187–190.

[32] Vgl. dazu unten, S. 154 mit Anm. 43.

schneiden, daß sie nicht, wie jene, heiraten wollte, sondern sich als Jungfrau ganz Gott gewidmet hatte[33].

Daß Anna nicht die einzige Schwester des Adressaten war, wird auch in dieser Trostrede angedeutet[34]; das wissen wir aber schon aus anderen Quellen, in denen ausdrücklich von mehreren Schwestern in der Hagiotheodorites-Familie die Rede ist[35]. Ein weiteres Detail läßt sich aus einem einschlägigen Wortzusammenhang der Trostrede heraushören, nämlich daß Anna älter war als ihre Brüder Michael und Nikolaos[36]. In welchem Alter sie gestorben ist, wird in der Trostrede weder direkt gesagt noch indirekt angedeutet. Wenn man aber bedenkt, daß ihr anscheinend jüngerer Bruder Nikolaos, der im Jahr 1175 starb, ein ἐτῶν πλήρωμα erreicht hatte[37], dürfte dies auch für seine ältere, ca. fünf Jahre vorher verstorbene Schwester Anna-Xene zutreffen[38].

Wir haben bereits gesehen, daß Anna Nonne mit dem Namen Xene wurde[39]. M. Loukaki behauptet, daß nicht nur Anna, sondern alle Hagiotheodorites-Schwestern Nonnen in einem Familienkloster gewesen seien[40]. Dies wird durch die zitierten Stellen der Grabreden des Eustathios von Thessalonike und Euthymios Malakes auf Nikolaos Hagiotheodorites nicht gestützt[41]. Was speziell Anna betrifft, so sieht man, wenn man die diesbe-

---

[33] Siehe die Textzeilen 179–182; 193–194; 223–226.

[34] Siehe die Textzeilen 12 und 62 sowie den Kommentar zu 12.

[35] Vgl. Eust. Thess., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 40,24–26 (Sideras = 8,1–13 Wirth): αἱ δὲ σεμνόταται ἀδελφαί, ἃς τὸ τῶν ἀρετῶν καταγώγιον οἰκουροὺς διὰ βίου ἐθρέψατο; ibidem 50,7–8 (Sideras = 16,50–51 Wirth): ἵνα καὶ ταῖς ἀδελφαῖς αὐτὸς ἐπαντλήσῃ τοῦ παρηγόρου κεράσματος; Euth. Mal., Orat. fun. in Nikol. Hagioth. 155,4 (Papadopulos-Kerameus): τῶν ἀδελφικῶν χαρίτων τὸ σμῆνος. Siehe auch die in der vorsteheden Anm. 23 zitierten Stellen.

[36] Siehe die Textzeilen 250–253. Der Ausdruck τοὺς τῶν ἀδελφῶν νεωτέρους bezieht sich auf Michael und Nikolaos im Vergleich zum schon vor vierzig Jahren vorher verstorbenen, sicher älteren Bruder Konstantinos – wahrscheinlich aber auch im Vergleich zur Anna selbst; vgl. den Kommentar zur Stelle.

[37] Über Todesdatum und -alter des Nikolaos Hagiotheodorites s. A. Sideras, Byzantinische Grabreden 186–187.

[38] Auf die Datierung dieser Trostrede des Gregorios Antiochos und mithin des Todesdatums der Anna wird gleich unten im einschlägigen Kapitel kurz eingegangen.

[39] Siehe oben, S. 152.

[40] Siehe M. Loukaki, Antiochos 132: „Par ce discours de consolation, on apprend que la sœur d' Hagiothéodôritès avait le nom d' Anne et qu' elle était moniale. Les oraisons funèbres de Nicolas Hagiothéodôritès écrites par Euthyme Malakès et par Eustathe de Thessalonique précisent qu' Anne n' était pas la seule fille, ni la seule moniale. Toutes les filles de la famille avaient choisi la vie religieuse et avaient fondé un monastère familial de femmes".

[41] Die einschlägigen Textstellen s. in den vorstehenden Anm. 23 und 35.

zügliche Stelle dieser Trostrede genauer betrachtet, daß Anna nach dem in Byzanz verbreiteten Brauch[42] erst kurz vor ihrem Tod den Nonnenschleier annahm[43]; sie war also vorher keine Nonne. Mehr noch: Wenn dort ausdrücklich betont wird, daß ihr Bruder Michael ihr den Nonnennamen Xene gab[44] – was M. Loukaki mitsamt der Namensdeutung völlig übersah – dann fragt man sich, warum sie sich ihren Nonnennamen nicht selbst ausgesucht hat. Eine mögliche Antwort darauf ist, daß sie vermutlich gesundheitlich dazu nicht mehr in der Lage war, da sie eben in letzter Stunde (περὶ τὰ λοίσθια!), auf dem Sterbebett den Nonnenschleier annahm.

## 4. Zur Datierung

Ein präzises Entstehungsjahr der vorliegenden Trostrede des Gregorios Antiochos und mithin auch des Todes der Schwester des Adressaten Michael Hagiotheodorites läßt sich anhand der uns zur Verfügung stehenden Daten nicht ermitteln. Eine Reihe von inneren und äußeren Indizien erlaubt uns jedoch, den betreffenden Zeitraum auf etwa ein Jahrzehnt einzuschränken.

Den *terminus ante quem* bildet das bereits erwähnte Todesjahr 1175 des Bischofs von Athen Nikolaos Hagiotheodorites, der beim Tod seiner Schwester Anna, laut Kontext, nicht nur am Leben, sondern auch an ihrem Sterbebett anwesend war[45]. Den *terminus post quem* stellt das Jahr 1166 dar, in dem Michael Hagiotheodorites wahrscheinlich bereits das Amt eines λογοθέτης ausübte[46], da er in der Trostrede von Gregorios Antiochos immer

[42] Um bei Gregorios Antiochos zu bleiben: In den Überschriften seiner Grabreden auf den Kaiser Manuel I. Komnenos und den Despotes Andronikos Kontostephanos heißt es, daß die Adressaten vor ihrem Tod Mönche geworden sind, der eine mit dem Namen Matthaios und der andere mit dem Namen Akakios. Vgl. dazu Greg. Ant., Orat. fun. in Man. Comn. 191,10–15 (Regel); idem, Orat. fun. in Andron. Contost. 187,1–6 (Sideras). Den Namen Akakios erhielt als Mönch auch der Despotes Andronikos Palaiologos; vgl. dazu Anon. Mosqu. 437, 371,1–6 (Sideras). Aus einem Passus der anderen Trostrede des Gregorios Antiochos an Konstantinos Apimpithium anläßlich des Todes seines Vaters erfahren wir, daß auch dieser kurz vor seinem Tod das Mönchsgewand annahm; vgl. Cod. Escur. 265, fol. 378r25–26: ἀλλ' ὅτι, πρὸς τῇ νύσσῃ γενόμενος, ἀγγελικὰ μὲν βραβεῖα μελεμβαφῆ περιέθετο etc.

[43] Siehe die Textzeilen 205–210. Diese Worte richtet der Verfasser direkt an den Bruder der Verstorbenen Michael Hagiotheodorites.

[44] Siehe den Zitathinweis der vorstehenden Anm. 43.

[45] Siehe die Textzeilen 241–246 und 273–275. Vgl. auch den Zitathinweis der vorstehenden Anm. 36.

[46] Über die Beamtenlaufbahn des Michael Hagiotheodorites s. R. Guilland, Les logothètes 62–63. Vgl. ferner A.P. Każdan, Brat'ja Ajofeodority 88; J. Darrouzès, Georges

wieder mit diesem Titel direkt angesprochen wird[47]. Der Tod der Anna Hagiotheodorites und mithin das Entstehungsdatum der Trostrede des Gregorios Antiochos an den λογοθέτης Michael Hagiotheodorites fällt also in das Jahrzehnt zwischen 1165 und 1175[48].

## 5. Zu einigen Selbstwiederholungen des Gregorios Antiochos

Die wörtliche Übernahme ganzer Textpartien aus dem Werk eines anderen Autors ist in der byzantinischen Historiographie und den Fachwissenschaften, wie etwa in den medizinischen Kompilationen eines Oreibasios oder Aetios[49], nichts Ungewöhnliches und bei Nennung des Autors auch legitim. Anders verhält es sich mit den literarischen Schriften; in diesen stellen umfangreiche stillschweigende Textübernahmen aus dem literarischen Werk eines anderen Autors regelrechte Plagiate dar[50].

Auch innerhalb ein und desselben literarischen Werkes oder – häufiger – in verschiedenen Werken eines Autors finden sich oft kleine zwei- oder dreigliedrige Textwiederholungen, die nicht sonderlich ins Gewicht fallen[51]. Auffälliger und für die Arbeitsweise und den persönlichen Stil eines Literaten bezeichnender sind hingegen umfangreichere Selbstwiederholungen. Einige solche Selbstwiederholungen konnten auch in dieser Trostrede des Gregorios Antiochos festgestellt werden; ihre Pendants befinden sich sämtlich in der Grabrede auf den Sohn des Protosebastos Alexios Komnenos[52], und zwar in der gegen Ende der Rede angeschlossenen Trostpartie, die ähnlich gestaltet und mit denselben Exempla ausgestattet ist wie die Trostrede an Michael Hagiotheodorites. Vor allem die zweite, durchweg wortge-

et Dèmètrios Tornikès. Lettres et discours. Introduction, Texte, Analyses, Traduction et Notes (*Le Monde Byzantin*), Paris 1970, 45; M. Loukaki, Antiochos 132–133.

[47] Vom Titel abgesehen, vgl. man folgende Stellen: καὶ ὁ σοφὸς λογοθέτης (Z. 6); τὸν σοφὸν λογοθέτην (Z. 31); ἐς τὸν σοφὸν λογοθέτην (Z. 38–39); τῷ λογοθέτῃ (Z. 48). Siehe auch die direkte Anrede σοφὲ λογοθέτα im Zitat der vorstehenden Anm. 8.

[48] Zur Datierung dieser Trostrede des Gregorios Antiochos vgl. auch J. Darrouzès, Notice 65; M. Loukaki, Antiochos 133.

[49] Siehe z.B. A. Sideras, Aetius und Oribasius. Ihre gemeinsamen Exzerpte aus der Schrift des Rufus von Ephesos „Über die Nieren- und Blasenleiden“ und ihr Abhängigkeitsverhältnis, *BZ* 67 (1974) 110–130.

[50] Man vgl. z.B. A. Sideras, Eine unedierte byzantinische Totenklage, *JÖB* 47 (1997; im folgenden: Byzantinische Totenklage) 118–119; ders., Eine byzantinische Invektive gegen die Verfasser von Grabreden. Ἀνωνύμου μονῳδία εἰς μονῳδοῦντας (*WBS* XXIII; im folgenden Byzantinische Invektive) 34–35.

[51] Siehe z.B. A. Sideras, Byzantinische Totenklage 118 Anm. 40.

[52] Über diese Grabrede s. A. Sideras, Byzantinische Grabreden 204–206.

treue Parallele, die fast eine halbe Druckseite füllt, läßt keinen Zweifel darüber, daß sich Gregorios Antiochos hier nicht aus dem Gedächtnis selbst wiederholt, sondern aus einem ihm vorliegenden eigenen Manuskript direkt abschreibt. Man beachte folgende Gegenüberstellung der einschlägigen Passagen:

| Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. | Greg. Ant., Orat. cons. in Mich. Hagioth. | |
|---|---|---|
| | I | |
| S. 83,20–21 | Z. 65–67 | |
| ὁπότε αὕτη καὶ βιοῦσα | ὅπερ ἐν τοῖς εὐκταίοις ἐκείνῃ ζώσῃ | |
| χαίρειν τέ σε | καὶ ἤρεσκε, τὸ σέ φημι χαίρειν | |
| καὶ ἐν ἀλύπῳ καθεστάναι | καὶ ἐν ἀλύπῳ καθεστάναι | |
| παρῃτεῖτο θεόν | | |
| | II | |
| S. 83,27–84,8 | Z. 98–108 | |
| καὶ τὸ πρᾶγμα | Καὶ τοῦτό σοι πάντως εἰς παραμύθιον· | |
| οὔτε μικρὸν εἰς παραψυχὴν | οὔτε γὰρ μικρὸν εἰς παραψυχὴν | |
| καὶ μέγα μέρος | καὶ μέγα μέρος | |
| εἰς παράκλησιν δύναται, | εἰς παράκλησιν δύναται, | |
| ἵν᾽ ἔχῃς καὶ λύπης | ἵν᾽ ἔχοις τῆς λύπης | 5 |
| ἄκος ἐπεντρανίζων, | ἐντεῦθεν ἄκος, | |
| εἰ καὶ μὴ τοῖς τῶν καθαρῶν | περικαθήμενος τῷ νεκρῷ, | |
| ἐκείνων καὶ φιλτάτων σοι | καὶ μὴ πάντοθεν | |
| ψυχῶν θησαυροῖς, | εἴη σοι ἀπαράκλητα. | |
| τοῖς δ᾽ οὖν ὀστρακίνοις αὐτῶν, | | 10 |
| ἀποστολικῶς εἰπεῖν, σκεύεσι. | | |
| μηδέ σοι τὸ πάθος | μηδέ σοι τὸ πάθος | |
| ἐν οὐ φορητοῖς | ἐν οὐ φορητῷ | |
| πάντῃ κέοιτο | πάντῃ κέοιτο, | |
| κατὰ τοὺς ὅσοι | κατὰ τοὺς ὅσοι | 15 |
| ταῖς ψυχαῖς τῶν φιλτάτων | ταῖς ψυχαῖς τῶν φιλτάτων | |
| συναπέβαλον καὶ τὰ σώματα. | συναπέβαλον καὶ τὰ σώματα. | |
| καὶ πολλά σοι | καὶ πολλά σοι | |
| τούτων τὰ παραδείγματα· | τούτων τὰ παραδείγματα· | |
| ὁλκάδες αὔτανδροι ναυαγήσασαι | ὁλκάδες αὔτανδροι ναυαγήσασαι | 20 |
| καὶ ἐς τὰ θαλάττης μυχὰ καταδῦσαι | καὶ ἐς τὰ θαλάττης μυχὰ καταδῦσαι | |
| καὶ τοὺς ἐμψύχους φόρτους | καὶ τοὺς ἐμψύχους φόρτους | |
| τοῖς ἀψύχοις συναπολέσασαι. | τοῖς ἀψύχοις συναποχεύσασαι. | |

| | | |
|---|---|---|
| | ἄλλοι τέ τινες πολλάκις | πολλοί τινες πολλάκις, |
| 25 | μύλαις καταληλεσμένοι θηρῶν | μύλαις καταληλεσμένοι θηρῶν |
| | ἢ – τὸ κουφότερον – | ἢ – τὸ κουφότερον – |
| | καὶ ἐπ᾽ ἀλλοδαπῇ | καὶ ἐπ᾽ ἀλλοδαπῆς |
| | φυσικῶς τὸ ζῆν καταλύσαντες, | φυσικῶς τὸ ζῆν καταλύσαντες, |
| | οἷς ἄρα πάλαι | οἷς ἄρα πάλαι |
| 30 | μηδ᾽ ὅσον εἰς κοτύλην | μηδ᾽ ὅσον εἰς κοτύλην |
| | τῆς τοῦ σώματος κόνεως | τῆς τοῦ σώματος κόνεως |
| | ἢ τρίχα γοῦν μίαν | ἢ τρίχα γοῦν μίαν |
| | ἐπανασεσωσμένοις ἐπὶ τὰ σφέτερα, | ἐπανασεσωσμένοις ἐπὶ τὰ σφέτερα, |
| | τούς, ὡς εἰπεῖν, ἀνέκρους | τοὺς ἀνέκρους, ὡς οὕτω φάναι, |
| 35 | ἐκείνους τύμβους | τύμβους ἐκείνους |
| | ἐχώννυσαν οἱ προσήκοντες | ἐχώννυσαν οἱ προσήκοντες |
| | καὶ τὰ ὠνομασμένα κενήρια | καὶ τὰ ὠνομασμένα κενήρια |
| | | III |
| | S. 84,11–13 | Z. 123–125 |
| | τὸ τῆς μητρὸς ἐγκόσμιον ἄμφιον, | κἄν που τῶν ἐγκοσμίων ἀμφίων |
| | εἴ τί που τέως τὴν πλείστας | ἐκείνης τι παραλέλειπται, τὴν |
| | γυμνητευούσας περιστείλασαν | περιστείλασαν πολλοὺς γυμνητεύοντας |
| | χεῖρα ταύτης ἔτυχε διαδράν | χεῖρα ταύτης διαλαθόν |
| | | IV |
| | S. 84,13–15 | Z. 126–128 |
| | ἀναμιμνῇσκον, | λογιζομένῳ, |
| | οἵων οἷα περιβλημάτων ἠλλάξατο· | οἵων οἷα περιβλημάτων ἠλλάξατο· |
| | τῶν κατὰ κόσμον τὰ κατ᾽ ἀγγέλους, | τῶν κατὰ κόσμον τὰ κατ᾽ ἀγγέλους, |
| | τῶν φθαρτῶν καὶ ῥεόντων | τῶν φθαρτῶν καὶ ῥεόντων |
| 5 | τὰ φθορᾶς ὑψηλότερα | τὰ φθορᾶς ὑψηλότερα |
| | | V |
| | S. 86,6–7 | Z. 7–9 |
| | φημὶ δὴ τοῦ μετὰ τὸν πρῶτον | |
| | καὶ φύσιν θεὸν δευτέρου, | ὁ δεύτερος εὗρε, |
| | <οὗ> καὶ κατὰ χάριν καὶ τοὔνομα | <οὗ> καὶ κατὰ χάριν καὶ τοὔνομα, |
| | | θεὸς βασιλεύς, |
| | | οὐχ ἧττον ἢ τὸν ἐν προφήταις ἐκεῖνον |
| 5 | | ὁ κατὰ φύσιν καὶ πρότερος |
| | | Z. 275–276 |
| | | ἔστι σοι καὶ ἄλλος, οἶδα, θεός· |

| | ὁ μετὰ τὸν φύσει καὶ πρώτως δεύτερος<br>καὶ φύσει καὶ χάριτι καὶ ὀνόματι | |
|---|---|---|
| | VI | |
| S. 87,12–14 | Z. 272–273 | |
| τοῦτο μὲν ἐπὶ τοῖς ἀβουλήτοις<br>τούτοις σοι συλλυπούμενον<br>καὶ τὴν ἀλγηδόνα συμμεριζόμενον,<br>τοῦτο δὲ καὶ πρὸς τὸ εὐθυμότερόν σε<br>παρακαλοῦντα | τοῦτο μὲν τὸν ἐν τοῖς ἀβουλήτοις<br>συλλυπούμενον<br>καὶ παρακαλοῦντα,<br>τοῦτο δὲ καὶ τὸν ἐν τοῖς ἱλαρωτέροις<br>συνεορτάζοντα | 5 |

Solche wortgetreuen Textwiederholungen sind in mehrfacher Hinsicht interessant; einerseits helfen sie bei der Herstellung des Textes an handschriftlich nicht einwandfrei überlieferten Stellen und andererseits geben sie, wenn dabei die Frage nach dem Original und der Kopie hinreichend geklärt ist, Aufschluß über die chronologische Reihenfolge der betreffenden Schriften. Grundsätzlich gilt, daß die vollständigere Fassung das Original und die kürzere die Kopie darstellt. Im vorliegenden Fall sind die Abweichungen nicht so ausschlaggebend und der zeitliche Abstand der Grabrede (um 1175) von der Trostrede (vor 1175) nicht so genau, daß man mit Sicherheit sagen könnte, welcher Text die Vorlage und welcher die Abschrift ist. Weil aber die Trostrede mit Sicherheit vor dem Sommer 1175, dem Todesdatum des Nikolaos Hagiotheodorites, und die Grabrede während oder nach der Expedition Manuels gegen die Scheldschuken (1175/1176) geschrieben sein müssen, scheint die Trostrede der Grabrede chronologisch vorauszugehen.

## 6. Der griechische Text

**Τοῦ μεγάλου δρουγγαρίου Γρηγορίου τοῦ Ἀντιόχου**
λόγος παρηγορητικὸς τῷ λογοθέτῃ ἐκείνῳ τῷ Ἁγιοθεοδωρίτῃ ἐπὶ τῷ θανάτῳ
τῆς αὐτοῦ ἀδελφῆς

§ 1 *Καὶ Δαυῒδ ἀνέβαινεν*, ἡ βίβλος πού φησι τῶν Βασιλειῶν, ἐν *τῇ ἀναβάσει* τοῦ ὄρους *ἀναβαίνων καὶ κλαίων· καὶ πᾶς ὁ μετ᾽ αὐτοῦ λαὸς ἀνέβαινον ἀναβαίνοντες* 5 *καὶ κλαίοντες*. καὶ ὁ σοφὸς λογοθέτης – οἶσθα δὲ τοῦτον, ὦ φίλ᾽ ἑταῖρε, ὡς ὑπὲρ

---

4 Καὶ Δαυῒδ – 6 κλαίοντες] 2Regn. 15,30

4 sq. ἐν τῇ ἀναβάσει τοῦ ὄρους] ἐν τῇ ἀναβάσει τῶν ἐλαιῶν 2Regn. 15,30

τὸ λοιπὸν γερούσιον ἄνδρα πρὸς τῆς καρδίας αὐτῷ ὁ δεύτερος εὗρε, <οὗ> καὶ
κατὰ χάριν καὶ τοὔνομα, θεὸς βασιλεύς, οὐχ ἧττον ἢ τὸν ἐν προφήταις ἐκεῖνον
ὁ κατὰ φύσιν καὶ πρότερος.

10 Ἀλλ' ἐκεῖνος οὗτος, τοῦτο μὲν καὶ ἀναβαίνων *χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν*, ὥσπερ § 2
εἰς ὄρος, τὰ ὑψηλὰ τῷ μεταρσίῳ τῆς βασιλείου δόξης ἀνάκτορα, τοῦτο δὲ καὶ ὡς
ἡμᾶς ἐκεῖθεν καταβαίνων, ἐπὶ τῇ καλλίστῃ ξυναίμῳ πεσούσῃ, διωλύγιον ἔκλαυσε
καὶ ἀπὸ καρδίας μύχιον ᾤμωξε καὶ εἰς πλημμύρας εὖ μάλα πολὺ τὸ δάκρυ
ναούσας, ἀποσχεδιάσας ἔχει τὰ βλέφαρα. καὶ πῶς ὁ μετ' αὐτοῦ λαὸς καὶ ὅλον τὸ
15 ὑπὸ χεῖρα βαρὺν ἀπεμιμήσαντο καὶ σφοδρὸν χειμῶνα, πυκνὸν μὲν τὸ τῆς κα-
τηφείας νέφος ἐπὶ τῶν προσώπων ξυνάγοντες, τοῖς στεναγμοῖς δὲ βροντῶντες καὶ
κατὰ τοὺς τῶν ὄμβρων ῥαγδαιοτέρους τοῖς δάκρυσιν ὑετίζοντες καὶ *τά τ' ἔνδον
τά τε θύραζε* κοπετοῦ γέγονε πλήρη καὶ πάντα πάντοθεν σκυθρωπά.

Τί δέ; ἀλλ' ἐγὼ ἆρ', ἴσως οἴεσθε, πενθήσων ἥκω καὶ τοὺς ὀλοφυρμοὺς ἀνα- § 3
20 νεωσόμενος καὶ *τὰς θρηνούσας* μετὰ Ἱερεμίου καλέσων, ἅς τινάς ποτε ταύτας
ὑποληπτέον – οἶμαι δὲ ὅτι τὰς τῇ κειμένῃ ξυντρόφους ἐκ βρέφους καὶ ἡλικιώτιδας
ἀρετάς, αἷς ἠγαπήθη | διαφερόντως ἐκείνη καὶ ἅς, εἴ περ τι ἄλλο τῶν ἁπάντων, 201v
ἠγάπησεν – εἴ πως, ἀλλ' ἐς μέσους αὐτοπρόσωποι καταστᾶσαι, ὥσπερ ἐν δρά-
ματι, τὰ σεμνά τε καὶ εὐπρεπῆ καὶ ἀρεταῖς ἐοικότα καὶ ἀπερίεργα κρήδεμνα, ὡς
25 θρηνητρίαις νόμος, ἀποβαλοῦσαι καὶ πλοχμοὺς ἐκλύσωσι κόμης καὶ ὅλαις δακτύ-
λων ἐπιβολαῖς ἐς τοὺς βοστρύχους ὑβρίσουσιν; οὔμενουν· οὐχὶ διὰ ταῦτα ῥήτωρ
αὐτὸς ὑπαντιάζω τὴν τήμερον.

Πλὴν οὐ διά τινα προσοῦσάν μοι γνώμην, λύπαις ἀπροσπαθῆ καὶ πόνοις § 4
ἀνένδοτον, ἄδακρυς ὁ λόγος καὶ τὰς ὀλοφύρσεις ἀναίνεται. τίς γὰρ ἐς τοσοῦτον
30 ἀναλγησίας ἀφῖκται, τίς οὕτως ἄτεγκτος καὶ ἀκάρδιος καὶ ἀτεχνῶς ἀντιτύπου
πέτρας ἀπολελάξευται, ὡς τὴν κοινὴν ἁπάντων χαράν, τὸν σοφὸν λογοθέτην,
ὅτῳ δήπου μόνῳ παρὰ τοὺς ἄλλους καὶ βασιλέως καρδία χαίρει καὶ ὅλον τὸ
γερούσιον ἐπιγέγηθεν εἰς λύπην ὁρῶν περιισταμένην – καὶ λύπην ἀπαραμύθητον
– μὴ οὐχὶ παθήνασθαι τὴν ψυχὴν ἐπὶ τούτῳ καὶ στυγνάσαι καὶ συνδακρῦσαι καὶ
35 ὡς οἷόν τε συνδιενέγκαι οἱ τὴν συμφοράν;

Ἀλλά γε συνιδών, ὡς οὐκ εἰς τοσοῦτον αἱ ὀλολύζουσαι τὰ θρηνώδη δάκρυ § 5
ἐρεθίζουσιν, εἰς ὅσον ἄρα λόγος ἀποιμώζων τοὺς οἰχομένους καὶ συντεθειμένος
ἐς τὸ περιπαθέστερον, οὐκ ᾠήθην χρῆναι μετὰ ῥημάτων πενθούντων τὴν ἐς τὸν

---

7 ἄνδρα πρὸς τῆς καρδίας αὐτῷ] cf. 1Regn. 13,14 7 ὁ δεύτερος – 8 βασιλεύς] cf. Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 86,6sq. (Sideras) et infra. lin. 275sq. 10 χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν] formula, cf. comm. ad loc. 17sq. τά τ' ἔνδον τά τε θύραζε] cf. Eur., Or. 604 20 τὰς θρηνούσας – καλέσων] cf. Ierem. 9,16 30sq. ἀντιτύπου πέτρας] cf. Mich. Psell., Theol. opusc. 81: S. 328,98–99 (Gautier) et comm. ad loc.

7 οὗ supplevi 23 ἐς μέσους] an εἰς μέσον scribendum? cf. comm. ad loc. 36 συνιδών] malim συνειδώς

σοφὸν λογοθέτην ἐντυχίαν ποιήσασθαι, μὴ καὶ πάλιν αὐτῷ τάχα, μικρὸν ἐπισχόντι τὸ δάκρυον, αὐτὸ δὴ τοῦτο πρὸ τῶν βλεφάρων ἄκρων καθήμενον ἐκκαλέσωμαι· 40 καὶ τὸ τοῦ γόου λῆξαι, γόου πάλιν ἄρξασθαι γένηται. ὃ γὰρ τῷ πυρὶ καλάμη καὶ χόμτος καὶ ὁπόσον ἕτερον τῆς εὐαναλώτου καὶ εἰς δαπάνην ῥᾴστης ὕλης ξυμφόρημα, τοῦτο καὶ καρδίαις, θλίψεων ἐπισωρευσάσαις ἄνθρακας ἑαυταῖς, λόγος τῇ φράσει στυγνάζων καὶ ῥήματα σχετλιάζοντα. κἂν μικρὸν αὐταῖς λωφήσειε τὸ παφλάζον, εἶτα πάλιν ἀνεκάη καὶ πρὸς ὕψος ἀνέθορεν, ἐπιτηδείας εἰς ἑτέραν 45 ἄναψιν ὕλης τῶν θρηνωδῶν ῥημάτων λαβόμενον.

§ 6 Ἵν᾽ οὖν μὴ καὶ ἡμῖν ταυτόν τι συμπέσῃ, παρετέον τοὺς μυρομένους λόγους καὶ ἀποιμώζοντας. εἰ γάρ, βραχύ τι τῷ λογοθέτῃ καθευδῆσαν τὸ πένθος, αὖθις διαναστήσαιμεν ἀφυπνίσαντες καὶ τὴν πυράν, μικρὸν σποδωθεῖσαν, πάλιν ἀνάψαιμεν ἐκριπίσαντες καὶ πρὸς δευτέρους θρήνους τῶν κοσμικῶν ἀπασχολή- 50 σαιμεν διοικήσεων, τάχ᾽ ἂν οἱ τοῦ προμηθέως τούτου καταδεεῖς, ἄσχολον ἔτι περὶ τὴν οἰμωγὴν καὶ τὴν ἀθυμίαν εὑρίσκοντες, κἀντεῦθεν τῆς ἐς αὐτοὺς ἡκούσης προνοίας ἀποτυγχάνοντες, ἡμῖν ἐπαράσονται τὰ παλαμναιότατα, ἐπιτρίψασι τούτῳ τῆς καρδίας τὸ τραῦμα καὶ τὸ τῆς ψυχῆς δαυϊτικῶς ἀνακαινίσασιν ἄλγημα· καὶ οὕτω τὴν ἀνυσιμωτάτην χεῖρα καὶ σφόδρα δραστήριον, ἣν ὁ βασιλεὺς ἴσχει, 55 τὴν πάντων καταπραττομένην, ὡς ἄρα οἱ πρὸς τοῦ θελήματος, ἐκ τῆς τῶν κοινῶν συμφερόντων συνεργίας ἀπαγαγοῦσι καὶ εἰς τὸ ἄπρακτον περιστήσασι, καὶ τὸν ἄγρυπνον ὀφθαλμόν, ὃς τὴν ἁπάντων ἐποπτείαν καταπεπίστευται, εἰς θερμότερον ἐφελκυσαμένοις καὶ πικρότερον δάκρυον.

§ 7 Ἀτὰρ καὶ μᾶλλον ἐπιβλητέον λόγοις παρηγοροῦσι καὶ τὸ τῆς λύπης ἄχθος 60 ἀνακουφίζουσι. διατί γέ σοι καὶ θρηνητέα, σοφὲ λογοθέτα; τί δέ σοι καὶ τοῖς στεναγμοῖς καὶ τοῖς δάκρυσιν; ὅτι τοι ἡ πρώτη καὶ καλλίστη τῶν ὁμογνίων ἐξ ὀφθαλμῶν σοι καὶ ᾤχετο, ἢ μᾶλλον γῆθεν εἰς οὐρανοὺς μετετάξατο; καὶ μὴν ἐχρῆν, εἰ καὶ σφοδρὸν τὸ πάθος, ὅμως οἰστὸν εἶναι παρά γε σοί, τῇ κειμένῃ δρῶντι τὰ κατὰ γνώμην, μηδ᾽ ἀποθύμια. ἦ γάρ, ὦ πρὸς αὐτῆς ἐκείνης, εἰπέ, πῶς, ὅπερ 65 ἐν τοῖς εὐκταίοις ἐκείνῃ ζώσῃ καὶ ἤρεσκε, τὸ σέ φημι χαίρειν καὶ ἐν ἀλύπῳ καθεστάναι πρὸς ἅπαντα, νῦν θανούσης, τοῦτο μὴ ἐκπληροῦν καὶ αὖ τοὐναντίον, ὅπερ μὴ θελητὸν αὐτῇ καὶ ἐν ἀπευκταίοις ἐτάττετο, τὸ σὲ δηλονότι δυσθυμεῖν καὶ παθαίνεσθαι, τούτῳ περιπίπτων καὶ ἁλισκόμενος, οἴει γνώμης ἐγγὺς ἰέναι τῇ ἀδελφῇ; οὐκ ἤθελέ σε σχέτλια πάσχειν, ἐπηύχετό σοι γλυκυθυμίαν καὶ καρδίας 70 γῆθος μακρόν.

§ 8 Εἶτα χαίρειν δέον, ὅπερ ἐκείνη περιοῦσα κἂν τῆς ψυχῆς δεῆσαν ἠλλάξατο, σκυθρωπάζειν, ὅπερ ἀπηύχετο, ὥσπερ ἥκιστα τοῦ μὴ χαίρειν ἀρκοῦντος, εἰ μὴ

---

54 δαυϊτικῶς] cf. comm. ad loc. 65 ὅπερ – 67 καθεστάναι] cf. Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 83,20–21 (Sideras)

56 κοινῇ (ut videtur) E: scripsi 65 εἰπὲ E 66sq. ἐν ἀλύπῳ καθεστάναι per lineam deletum in E: restitui sec. Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 83,20 (cf. sim.) 73 σκυθρωπάζειν] fortasse scribendum σκυθρωπάζεις

καὶ λυποῖο καὶ δυσφοροίης ἐς τὸ ἀπαρηγόρητον. καὶ μὴν ἐπεὶ καὶ μὴ χαίρειν ἐξὸν
75 διὰ τὸ τῆς συμφορᾶς ὑπέρμεγα καὶ βαρύποτμον – οὐ γὰρ οὐ | νέμεσίς τινι *τοιῇδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν* –, οὐχ οὕτω πάλιν ἔδει κατάκρας εἰς τοὐναντίον σε περίστασθαι καὶ ὅλον ἑαυτὸν ἐπιτρέπειν τῷ πένθει καὶ λίαν ἄμετρα κόπτεσθαι· πειρᾶσθαι δέ, ὡς οἷόν τε, ῥᾷον φέρειν καὶ κιρνᾶν τῇ λύπῃ παρηγορίαν καὶ χρᾶσθαι τῇ ξυμφορᾷ μετριώτερον, ἵνα τὸ μὲν τῷ σφοδρῷ τοῦ πάθους νέμοις,
80 τὸ ἀθυμεῖν, τὸ δὲ τῇ κειμένῃ, μὴ ἀνιᾶσθαί σε θελούσῃ, χαρίζοιο, τὸ τῇ συμφορᾷ μετρίως προσφέρεσθαι, καὶ ἀμφοτέρωθεν τηροῖτό σοι τὸ εἰκός. 202r

§ 9 Καὶ εἰ μέν τις οὐκ ἀνεύλογός σε φόβος ὑπέτρεχεν, ὡς ὅτι *θηρίον ἥρπασέ* σοι τὴν γλυκεῖαν ὁμαίμονα, ὅπερ τῷ καλῷ Ἰωσὴφ τὸν Ἰακὼβ ἐπολολύζειν μανθάνομεν, παρὰ τοῦ μεμολυσμένου ῥαντισμοῖς αἱμάτων χιτῶνος τὰς ἀφορμὰς τῶν
85 θρήνων ἀναλεγόμενον καὶ τὸν ὅσον ἀνὴρ κάλλιστος ὑπὸ τὴν ὑφήλιον ἦλθεν ἀποκλαιόμενον, οὔ τι νεμεσητὸς ἂν ἦσθα, κατ' ἐκεῖνον *πολλὰς ἡμέρας* πενθῶν κἀπὶ μακρὸν τοῖς γόοις ἐνευκαιρῶν. νῦν δὲ τοσοῦτον ὁ ταύτης θάνατος ἀποδέει θηρὸς ἁρπαγῆς – τοῦτο γὰρ μᾶλλον τῷ πονηρῷ θανάτῳ τῶν ἁμαρτωλῶν οἰκειότερον, οἷς τὴν ψυχὴν ἁρπάζεσθαί φησιν ὁ ἱεροψάλτης, ὡς ὑπὸ λέοντος – ὡς καὶ
90 μᾶλλον ὕπνον ἐν εἰρήνῃ χρῆναι τοῦτον προσαγορεύειν, ἀλλὰ μὴ θάνατον, ὁποῖον ἄρα καὶ τοῖς κατ' ἐκείνην βεβιωκόσιν ὀφειλόμενον πέπεισμαι. ὅπου, κἂν ἁρπαγῆς δοίην προσηγορίαν τῷ πράγματι, ὡς μὲν μετὰ Ἠλιοὺ καὶ ταύτην *εἰς οὐρανὸν* ἀναλαμβανομένην λογίζου, ἔποχον τετρώρῳ τῶν ἀρετῶν· ὡς δὲ καὶ μετὰ Παύλου ἁρπαζομένην *εἰς τὸν παράδεισον*, *ἐκτὸς* μέντοι *σώματος*, οὐκ ἐν *σώματι*. περὶ
95 τούτου γὰρ οὐκ ἀμφιγνοῶ, κατὰ τὸν ἀπόστολον. φωνασκεῖ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ ἐπιτύμβιος πλὰξ καὶ ὁ λίθος κράζει καὶ βοᾷ τὰ ἐντάφια, μαρτυροῦντα τῷ τοῦ σώματος ἐνσοριασμῷ.

§ 10 Καὶ τοῦτό σοι πάντως εἰς παραμύθιον· οὔτε γὰρ μικρὸν εἰς παραψυχὴν καὶ μέγα μέρος εἰς παράκλησιν δύναται, ἵν' ἔχοις τῆς λύπης ἐντεῦθεν ἄκος, περικαθή-
100 μενος τῷ νεκρῷ, καὶ μὴ πάντοθεν εἴη σοι ἀπαράκλητα, μηδέ σοι τὸ πάθος ἐν οὐ φορητῷ πάντῃ κέοιτο, κατὰ τοὺς ὅσοι ταῖς ψυχαῖς τῶν φιλτάτων συναπέβαλον καὶ τὰ σώματα. καὶ πολλά σοι τούτων τὰ παραδείγματα. ὁλκάδες αὔτανδροι ναυαγήσασαι καὶ ἐς τὰ θαλάττης μυχὰ καταδῦσαι καὶ τοὺς ἐμψύχους φόρτους τοῖς ἀψύχοις συναποχεύσασαι. πολλοί τινες πολλάκις, μύλαις καταληλεσμένοι

---

75 τοιῇδ' – 76 πάσχειν] Γ 157 82 ὅτι – 85 ἀναλεγόμενον] cf. Gen. 37,33 86 πολλὰς ἡμέρας πενθῶν] cf. Gen. 37,34 89 οἷς – λέοντος] cf. Psalm. 7,3; cf. etiam Iez. 22,25 92 ὡς – 93 ἀναλαμβανομένην] cf. 4Regn. 2,11 93 ὡς – 94 παράδεισον] cf. 2Cor. 12,4 94 ἐκτὸς – σώματι] cf. 2Cor. 12,2.3 94 περὶ – 95 ἀπόστολον] cf. 2Cor. 12,2–3 96 ὁ λίθος κράζει] cf. Luc. 19,40 98 οὔτε – 108 κενήρια] iteravit Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 83,27–84,8 (Sideras)

91 πέπυσμαι E: correxi 93 τῶν ἀρετῶν] ταῖς ἀρεταῖς E: correxi, cf. comm. ad loc. 104 συναποχεύσασαι (ut videtur) E: cf. comm. ad loc. 104 κατηλοημένοι (ut videtur) E: correxi secundum Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 84,3

θηρῶν ἤ – τὸ κουφότερον – καὶ ἐπ᾽ ἀλλοδαπῆς φυσικῶς τὸ ζῆν καταλύσαντες, 105
οἷς ἄρα πάλαι μηδ᾽ ὅσον εἰς κοτύλην τῆς τοῦ σώματος κόνεως ἢ τρίχα γοῦν μίαν
ἐπανασεσωσμένοις ἐπὶ τὰ σφέτερα, τοὺς ἀνέκρους, ὡς οὕτω φάναι, τύμβους
ἐκείνους ἐχώννυσαν οἱ προσήκοντες καὶ τὰ ὠνομασμένα κενήρια.

§ 11 Πόσα οἴει τοὺς υἱεῖς Ἐνὼχ καὶ τὰ θυγάτρια κόψασθαι, πόσα δὲ καὶ τὸν
Ἐλισσαιὲ σχετλιάσαι; ὅτου χάριν, ἐρεῖς· ὅτι τοι μὴ τοῖς γε σκήνεσιν ἐνορῷεν, οἱ 110
μὲν τοῦ πατρός, αὐτῷ σώματι μετατεθειμένου, ὁ δὲ τοῦ καθηγητοῦ, μετὰ σαρκὸς
ἀναδεδιφρευμένου πρὸς οὐρανόν, μηδ᾽ ἐντεῦθεν τὸ πολὺ τοῦ τῆς καρδίας οἰδή-
ματος καταστέλλοιεν καὶ ὑφαιροῖντο τῆς θλίψεως. σὺ δὲ ἀλλ᾽, ἔχων καὶ τὸν τῆς
ὁμογνίου νεκρόν, οὔ τι φαύλην ψυχαγωγίας ὑπόθεσιν, εἶτα πῶς οὐκ ἀπεικότως
ἂν δρῴης, τοῖς ὀδυρμοῖς τῶν καὶ αὐτοῖς νεκροῖς ἀφῃρημένων τοὺς ποθουμένους 115
διαμιλλώμενος;

§ 12 Ἐγώ σοι καὶ τὸν πατριάρχην Ἰακὼβ ἐκεῖνον οὐ τοσοῦτον, οἶμαι, διὰ τὸν
δοκοῦντά οἱ θάνατον τοῦ παιδὸς περὶ ἀπαρακλήτου ποιεῖσθαι τὸ ξυμπεσόν – *οὐ*
γάρ, φησίν, *ἤθελε παρακαλεῖσθαι* – ὅσον διὰ τὸ καὶ τοῦ σκήνους αὐτῷ φθονῆσαι
τὸν θανατώσαντα τὸ τέκνον, ὡς ᾤετο. τὴν γὰρ καὶ ἐπ᾽ αὐτῷ τῷ νεκρῷ ζημίαν, 120
λύθρῳ κατεστιγμένον ὑπέφαινε τὸ χιτώνιον κἀπὶ μᾶλλον αὐτῷ τῆς ἐγκαρδίου
καμίνου ἀνέκαε τὰ πυρά. σοὶ δὲ οὐχ ὅπως ὁ τῆς θανούσης νεκρὸς αὐτάρκης εἰς
202ᵛ ὑποτομὴν τοῦ πένθους ἐστὶ καὶ | δάκρυ βραχύτερον, ἀλλὰ κἂν που τῶν ἐγκοσ-
μίων ἀμφίων ἐκείνης τι παραλέλειπται, τὴν περιστείλασαν πολλοὺς γυμνητεύοντας
χεῖρα ταύτης διαλαθόν, οὐχὶ κατ᾽ ἶσον τῷ Ἰακὼβ ὑπέκκαυμα λύπης εἶναί σοι 125
τοῦτο χρεών, τῶν αὐτῆς μὲν οὖν ἀνθράκων σβεστήριον λογιζομένῳ, οἵων οἷα
περιβλημάτων ἠλλάξατο· τῶν κατὰ κόσμον τὰ κατ᾽ ἀγγέλους, τῶν φθαρτῶν καὶ
ῥεόντων τὰ φθορᾶς ὑψηλότερα.

§ 13 Σὺ δὲ ἀλλ᾽ οἱονεὶ τοῦτο μόνον οἶσθα, ὅτι καθάπερ τινὲς ποταμοί, μιᾶς πηγῆς
ἀπεσχισμένοι διάφοροι, πάλιν εἰς ταυτὸ <συρ>ρέοντες, εἰς μίαν σύρροιαν τὰ 130
σφῶν ξυνέβαλον νάματα, οὕτω καὶ αὐτοί, μιᾶς ἀπορραγέντες νηδύος, εἰς
διαφόρους ἑκάτερος φύσεις φημί, ὡς εἰς μίαν οἱ πάντες ἀμάραν τὸ σύμπνουν,
τὰς ἑαυτῶν καρδίας, συνεξεχέατε καὶ εἰς ταυτὸ γνώμης ξυνετάκητε καὶ ψυχῆς,
οἱ πολὺ διεστηκότες τοῖς σώμασι· καὶ διὰ τοῦτο τὴν τοῦ συμφυοῦς διαίρεσιν ἐν
ἀφορήτῳ τίθης καὶ τὴν διάστασιν δυσχεραίνεις καὶ οὐ φέρεις τὸν χωρισμόν. 135

---

109 Πόσα – 112 οὐρανόν] cf. Gen. 5,24; Sirac. 44,16; 49,14; 4Regn. 2,12 118 οὐ γάρ – 119 παρακαλεῖσθαι] cf. Gen. 37,35 120 τὴν γὰρ – 121 χιτώνιον. cf. Gen. 37,31–33 123 κἂν που – 125 διαλαθόν] cf. Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 84,11–13 (Sideras) 125 οὐχὶ κατ᾽ ἶσον τῷ Ἰακὼβ] cf. Gen. 37,33–34 126 λογιζομένῳ – 128 ὑψηλότερα] cf. Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 84,13–15

123 ση(μείωσαι) E in marg. 124 περιστείλασαν e παριστείλασαν correctum 124 γυμνιτεύοντας] E: correxi 130 σ̣υ̣ρ̣ρέοντες E 135 τίθης] cf. infra, lin. 151 et comm. ad loc.

Πλὴν ἀλλ᾽ ὥσπερ τοῦτο εἰδὼς ἀσχάλλεις, οὕτως ἐχρῆν, καὶ τἆλλα ξυνεννοοῦντα, ῥᾳστώνην τῆς ἄκρας ἀνίας ἔχειν καὶ εὐθυμεῖν. ὅπως τέ σοι ἡ ἀδελφὴ ἀπορραγείη κόσμου καὶ πρὸ τῆς ἀναλύσεως καὶ ὅπως μὴ προσαναθεμένη σαρκὶ καὶ αἵματι Χριστῷ νυμφευθείη, ψυχὴ παρθένος ὁμοῦ τοιαύτῃ σαρκί, καὶ ὅπως ἐρῶσα 140 τὰ μνῆστρα λῆξαι καὶ τοὺς γάμους ἐλθεῖν, νῦν ὃν ἐπόθει νυμφίον εὕροι καὶ ἀποπλησθείη τὴν ἔφεσιν. § 14

Τοῦ παλινστρόφου πράγματος, ἥλιε! οὐκ ἀλγούσῃ ταύτῃ συνήλγεις ἐν βίῳ, οὐκ εὐθυμούσῃ ξυνέχαιρες; πῶς οὖν, ἄρτι χαιρούσης τῷ ἐπιλαβέσθαι τῆς ὀρεκτῆς αὐτῇ τοῦ σώματος ἀπορρήξεως, δέον μερίτην εἶναι τῆς εὐφροσύνης καὶ κοινωνὸν 145 τῆς χαρᾶς, σὺ δὲ ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαν ὀδύρῃ, ὥσπερ τῇ εὐθυμίᾳ ταύτης ἀπαρεσκόμενος; οὐκ ἔχω, ὅπως ἂν ξυνθείμην τοῖς γινομένοις. οἱ μὲν στεναγμοί σου τῆς ἀδελφῆς τὴν μνήμην ἴσχουσι πρόφασιν, τὸ δὲ πρᾶγμα ταύτης σοι μᾶλλον ἀμνηστίαν ἐπεγκαλεῖ, καὶ ταῦτα διὰ βραχέος οὕτω πρὸς βαθὺν λήθης ὕπνον τοῦ περὶ αὐτὴν κατασυρέντος σοι μνήμονος. οἷς γάρ σοι δυσφορητέα ἐστὶ καὶ 150 σκυθρωπάζεις καὶ ἀνιᾷς, ὅπερ ἐκείνῃ καὶ περιούσῃ θάνατος ἄντικρυς, καὶ οἷς μὴ καὶ αὐτὸς ἅμα ταύτῃ τίθῃ χαρμόσυνα, τρανοτέραις ξυνουσίαις ἐπαγαλλομένῃ τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ, ὃ δῆτα καὶ βιούσης ἐκείνης ἦσθα ποιῶν, ταῖς τε γλυκυθυμίαις ταύτης ξυνεορτάζων καὶ τὰς εὐφροσύνας κοινούμενος, πῶς οὐκ ἂν ἁλοίης ἐπιλελησμένος αὐτῆς, μεταπεσόντος καὶ ἀντιστραφέντος, ὡς ἐδείχθη, τοῦ πράγ-155 ματος; § 15

Ὁ μὲν οὖν ἐμὸς καὶ μέγας Γρηγόριος – καὶ τὸν ἐκ τῆς Θεολογίας ἐπωνομασμένον οἶσθα πάντως, οὐδ᾽ ἀγνοεῖς – *εἰς δύο ταῦτα* τὸν καθ᾽ ἡμᾶς βίον καταμερίζων, *γάμον καὶ ἀγαμίαν*, καὶ τὸν *μὲν ταπεινότερον* λέγων *καὶ ἀσφαλέστερον, τὴν δὲ ὑψηλοτέραν μὲν καὶ θειοτέραν, ἐπιπονωτέραν δὲ καὶ σφαλερωτέραν*, οὐκ 160 ἐξ αὐτῆς δὴ ταύτης ἀποσεμνύνειν ἔσχε τὴν σφετέραν ὁμόγνιον, ἀλλὰ τὴν ἐν γάμῳ καλὴν ἐκείνης ἀναστροφὴν ἀποθειάσας ἠγάπησε. σὺ δέ, ὅπερ ὁ μέγας ἐκεῖνος ἀπεφήνατο σφαλερώτερον ἀνεπισφαλῶς σοι μετιούσης τῆς ἀδελφῆς καὶ τῷ ποθεινοτέρῳ τε καὶ ὑψηλοτέρῳ, τῇ ἀγαμία, συναπελθούσης, οὐ σκιρτᾷς, οὐκ ἐνθουσιᾷς, οὐ χαίρεις, οὐ γέγηθας, ἀλλὰ τῇ ἐκδημίᾳ ταύτης ἐπιστυγνάζεις, ἣν καὶ 165 τῆς τελευτῆς ἐκείνη προμεμελέτηκεν. § 16

Ἦ γὰρ οὐχὶ ἡ μετὰ Δαυῒδ μεσονύκτιος ἔγερσις καὶ οἱ ἐπὶ γλώττης τῶν ἐκείνου πρὸς θεὸν ὑμνῳδιῶν ἑλιγμοὶ καὶ τὸ πυκνὸν τοῦ χείλους ὑπόψαλμα καὶ αἱ τῶν χειρῶν θαμιναὶ τοῦ στέρνου καταφοραὶ καὶ τῶν ποδῶν αἱ στάσεις αἱ ἀκλινεῖς – ταῦτα οὐκ ἀναλύσεις τοῦ συνθέτου καὶ πρὸ ὥρας τῆς διαζεύξεως; σὺ δὲ ἀλλ᾽, 170 ὥσπερ ἐοικὼς ἀγνοοῦντι ταῦτα, παθαίνῃ καὶ δυσθυμεῖς, μνησθέντι τοῦ κατὰ § 17

---

157 εἰς δύο – 159 σφαλερωτέραν] Greg. Naz., In laud. sor. suae Gorg. 8: PG 35, 797A4–7 (Migne) 166 ἡ μετὰ Δαυῒδ μεσονύκτιος ἔγερσις] cf. Psalm. 118,62

165 τελευτῆς] τελευταίας E: correxi, cf. comm. ad loc.

κόσμον τῆς θρηνουμένης ὀνόματος. καὶ οἶμαι, συνεὶς ὁπόσοις μέτροις τὴν ὁμώνυμον Ἄνναν, τὴν μητέρα τοῦ Σαμουήλ, ὑπερέβαλε καὶ οἵᾳ τῇ κατ᾽ ἐκείνην νίκῃ συναπεβίω, σχοίης ἂν ἐκεῖθεν τὸ παραμύθιον. οἷς μὲν γὰρ ἐκείνην ἡ βίβλος ἀπεσέμνυνε τῶν Βασιλειῶν, εὑρήσεις ἐγκαλλωπιζομένην σοι καὶ τὴν ἀδελφήν. ἐπείπερ ἐκ μέσων νυκτῶν ἐς αὐτὰς ἡμέρας καὶ ἐς μέσας νύκτας ἐξ αὐτῶν ἡμερῶν 175 οὐχ ἧττον ἢ ἐκείνη *ἐλάλει* τὰ εἰκότα θεῷ *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς καὶ τὰ χείλη αὐτῆς ἐκινεῖτο καὶ φωνὴ αὐτῆς οὐκ ἠκούετο*. τί δή ποτε; ὅτι μὴ σαλπίζειν ἤθελε 203r προσευχομένη, κατὰ τοὺς | Γαλιλαίους ὑποκριτάς, ἵνα *τοῖς ἀνθρώποις* φανῇ.

§ 18 Τοῖς γε μὴν τῆς κειμένης σεμνολογήμασιν, ἅπερ αὐτῇ τὸ τῆς παρθενίας καλὸν καὶ ἡ ἀφθορία τῆς σαρκὸς περιεποιήσατο, σχολῇ γ᾽ ἂν ἡ πρεσβυτέρα ἐκείνη Ἄννα 180 ἐπικαυχήσαιτο· πῶς γάρ, ἡ καὶ ἀνδρὶ συνοικοῦσα καὶ μὴ τῇ πεσούσῃ κατ᾽ ἶσον δι᾽ ἀρετήν, ἀλλ᾽ ἔρωτι παιδοτοκίας προσεδρεύουσα ταῖς δεήσεσιν; ἐγὼ δὲ καὶ ὅπερ ἐκείνῃ, τὴν διὰ τὸ ἄτεκνον ἀθυμίαν προσονειδίζων, ἀπετόξευεν ὁ ἀνήρ, *οὐκ ἀγαθὸς ἐγώ σοι*, φάμενος, *ὑπὲρ δέκα τέκνα*, τοῦτο περὶ σοῦ τἀδελφοῦ τῇ κειμένῃ φρονεῖσθαι οἴκοθεν πέπεισμαι, οὐχ ὑπὲρ δέκα τέκνα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν 185 ἄνδρα σε ἀγαθὸν ἡγουμένη τὸν ἀδελφόν.

§ 19 Γεραίρει καὶ θατέραν αὐτῆς ὁμώνυμον Ἄνναν τὰ εὐαγγέλια, τὴν προφῆτιν ἐκείνην, τὴν παῖδα τοῦ Φανουήλ, *ζήσασαν* μὲν *ἔτη μετὰ ἀνδρὸς ἑπτά*· τὸ δ᾽ ἐξ ἐκείνου καὶ ἐς ὅλον αὐτῆς τὸν βίον μὴ ἀφισταμένη *τοῦ ἱεροῦ, νηστείαις καὶ δεήσεσι* πανημερίοις καὶ ὁλονυκτίοις λατρεύουσαν. γεραίρω καὶ αὐτὸς τὴν 190 θανοῦσαν, ὅτι τοῦ μὲν μὴ ἀφίστασθαι τοῦ κατ᾽ οἴκους ἱεροῦ καὶ αὕτη καὶ ἐν νηστείαις τε καὶ δεήσεσιν ὁσημέραι καὶ νύκτες ὅσαι λατρείας ἔχει ζηλώσασα τὴν ὁμώνυμον. τό γε μὴν ζῆσαι μετὰ ἀνδρὸς ἐκείνη παρῆκεν, ἁγνείαν ἑλομένη καὶ ἀπόστοργος ἀνδρὶ διαβιώσασα καὶ ἀμείλικτος.

§ 20 Ἀλλὰ τί σοι ταῦτα; πρὸς παραγωγὴν τοῦ πένθους καὶ παρηγόρημα, ἵν᾽ εἰδῇς, 195 ὅτι σοι πανηγυριστέον, ἀλλ᾽ οὐ θρηνητέον τὸ περὶ τὴν ὁμαίμονα ξυμπεσόν, εἴ γε δῆτα πῇ μὲν ἁμιλληθεῖσα ταῖς ὁμωνύμοις, τῇ τε παρὰ τῇ πρεσβυτέρᾳ διαθήκῃ καὶ ἥτις ἀνάγραπτος παρὰ τῇ καινῇ, πῇ δὲ καὶ πολλῷ τῷ περιόντι ταύτας νικήσασα, τῷ ἀγαμίας συναπεβίω πλεονεκτήματι· καὶ ἵνα μή σοι εὐπρόσωποι εἶεν αἱ τῶν ὀλοφυρμῶν ἀφορμαί, ὡς δῆθεν ἀδοκήτοις τισὶ περιπεπτωκότι καὶ ἅπερ οὐδέποτε 200 ἤλπισας. οὐδὲ γὰρ οὐκ ἂν ἔχῃς εἰπεῖν, εἰ καὶ εἰπών, οὐκ ἂν πείσῃς, ὡς, ὁπότε γάμου δεσμὸν ἐκτιναξαμένην ἑώρας, οὐκ ᾔδεις, ὅτι πρὸς τὴν ἔξοδον παρεσκεύαστο

171 τὴν ὁμώνυμον – 172 Σαμουήλ] cf. 1Regn. 1,5–20 176 ἐλάλει – 177 ἠκούετο] 1Regn. 1,13 178 κατὰ – ὑποκριτάς] cf. Matth. 23,13–16. 23–29 178 ἵνα τοῖς ἀνθρώποις φανῇ] cf. Matth. 6,5 179 τὸ τῆς παρθενίας καλόν] cf. Greg. Naz., Orat. in laud. sor. suae Gorg. 8: PG 35, 797A11 (Migne) 182 ὅπερ – 184 τέκνα] cf. 1Regn. 1,8 187 Γεραίρει – 188 ἑπτά] cf. Luc. 2,36 189 μὴ ἀφισταμένη – 190 λατρεύουσαν] cf. Luc. 2,37

178 Γαλιλαίους E: Φαρισαῖοι Matth. (cf. sim. ad loc.) 185 αὐτὸν sscr. E 202sq. ση(μείωσαι) E in marg.

καὶ ἄντικρυς τοῦτο ἐπιτηδεύειν ἐῴκει, ὅπως ἄρα πρὸς τὸν ἐκ κόσμου δρασμὸν εὔλυτός τε εἴη καὶ ἄφετος καὶ τοῦ εἴργοντος ἄτερ καὶ τοῦ κατέχοντος.

205 Εἰ δὲ καὶ ταῦτά σε μὴ εἰδέναι θεῖτό τις, τὸ νῦν περὶ τὰ λοίσθια τῆς ἐς τὸ κατ' ἀγγέλους σχῆμα μεταμφιάσεως ὄνομα, τίς ἂν τῶν ἁπάντων ὁπωσοῦν παραδέξαιτο, μὴ οὐχὶ ἐξ ἀκριβοῦς τοῦ κατ' ἐκείνην βίου πληροφορίας ἐπιτεθεῖσθαι αὐτῇ; οἷς γὰρ ξένην ἠκρίβωσας κόσμου, ξένην τῶν ῥεόντων, *πάροικον* μετὰ Δαυῒδ ἐν τῇ γῇ, ἔπηλυν ἀνθρώποις *καὶ παρεπίδημον*, δῆλος εἶ πάντως θέμενος αὐτῇ τὴν 210 ξενωνυμίαν, γνώρισμα τοῦ ξενωθῆναι ταύτην τῆς γῆς καὶ πρὸ τελευτῆς. πῶς οὖν, ὥσπερ ἑαυτῷ περιπίπτων, ᾗ καὶ ἐν τῷ βιοῦν τὴν τοῦ βίου προσεμαρτύρησας ἀποξένωσιν, ταύτην, ὥσπερ νῦν αὐτοῦ ξενωθεῖσαν, ἀποκλαίεις καὶ πενθεῖς ἀπαράκλητα; § 21

Ὑμνεῖ καὶ Σολομὼν οἰκουρὸν γυναῖκα καὶ φιλεργόν, οὔτε ἀποσβεννῦσαν τὸν 215 λύχνον *ὅλην τὴν νύκτα* καὶ *τὰς χεῖρας εἰς ἔργον* ἐκτείνουσαν καὶ *εἰς ἄτρακτον τοὺς πήχεις* ἐρείδουσαν. ἀλλ' εἰς τί ταύτῃ τὸ ἄγρυπνον καὶ ἡ ταλασία; ἵνα, φησί, *τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς* ποιήσειεν ἐκ *πορφύρας ἐνδύματα*. οὐκ ἀπεσβέννυτο οὐδὲ τῇ σῇ ξυναίμῳ ἐς ὅλας νύκτας ὁ λύχνος, ἀλλὰ διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἐντυχίαν καὶ τῶν ἱερῶν ψαλμῶν τὴν ἀνάπτυξιν ἐξετείνοντο ταύτῃ καὶ χεῖρες εἰς τὴν προσευχήν· 220 ἠρείδοντο καὶ πήχεις, ἀλλ' εἰς τὴν δέησιν. ποῦ γὰρ ἐκείνῃ τοσοῦτον διὰ φροντίδος *ἱστός τ' ἠλακάτη τε* καὶ ἄτρακτος καὶ λῖνος καὶ ταλασία, γυναικὸς ἀσχολίαι φαύλης καὶ τῇ Ἐργάνῃ θυούσης καὶ ταπεινῆς καὶ χερνήτιδος κἀπὶ μόνοις δακτύλοις τὰς τῶν ἐπιτηδείων σαλευούσης ἐλπίδας; ποίῳ δὲ καὶ ἀνδρὶ τὰς χλαίνας ἂν εἰργάσατο καὶ τὰ περιβόλαια αὕτη, τὸν ἄζυγα βίον καὶ τὸ παρθενεύειν 225 ζηλώσασά τε καὶ κατορθώσασα, μήτε ἀνδρὶ κατὰ τὴν κοινὴν καταδίκην κυριευθεῖσα καὶ τὸ ἐλευθέριον καὶ δοκιμάσασα καὶ ἀνύσασα; § 22

Εἰ μή τις, ὥσπερ ἡ παρὰ τῷ Σολομῶντι ἐκείνη χερνῆτις, τὰς *ἐκ πορφύρας* χλαίνας ὑφήνατο, δι' ὧν *περίβλεπτος γίνεται*, φησίν, ἐν *πύλαις ὁ ἀνὴρ αὐτῆς*, οὕτως, ἀμέλει, καὶ ταύτης τὰς ὁλονύκτως αἰρομένας χεῖρας εἰς προσευχὴν τὸ 230 πορφυροῦν τοῦ ἀξιώματος ἄμφιον ἐξυ|φήνασθαί σοι ἀπισχυρίσαιτο, ὃ πρὸ βημάτων βασιλικῶν ἀμπισχόμενος καὶ ἐν πύλαις τῶν ἀνακτόρων εἰσιών τε καὶ ἐξιὼν ὁ ἀδελφὸς ἐκείνης γίνῃ περίβλεπτος. καὶ τοῦτο δέ σοι πάντως εἰς παραψυχὴν οὐ μικράν, ὅτι σε τοιοῦτον ἰδοῦσα, ἡλίκον τε ἰδεῖν ἤρα καὶ ᾐτεῖτο παρὰ θεοῦ, τοῦ κατ' ἔφεσιν πλήρης καὶ τοῦ κατ' εὐχὴν ἐπιτυχὴς ἀπελήλυθεν. § 23 203$^{v}$

235 Ἢ γὰρ ἴσως οἴει ἑτέρως ἐν εὐκταίῳ θέσθαι ποτὲ καταλῦσαι τὸ ζῆν ἢ ὡς νῦν κατέλυσεν, ἀδελφοῖς καλυφθεῖσα καὶ φιλτάτοις δακτύλοις ἀδελφικοῖς καὶ φιλτά- § 24

---

208 πάροικον – 209 παρεπίδημον] cf. Psalm. 38,13; 118,19; cf. etiam Gen. 23,4; Deut. 23,8; Ierem. 14,8 etc. 214 Ὑμνεῖ – 216 ἐρείδουσαν] cf. Prov. 31,17–19 216 ἵνα – 217 ἐνδύματα] cf. Prov. 31,22 221 ἱστός τ' ἠλακάτη τε] Z 491 = α 357= φ 391 227 ὥσπερ – 228 αὐτῆς] cf. Prov. 31,22–23

204sq. ση(μείωσαι) E in marg. 221 ταλα̣σ̣ί̣α̣ E 224 post αὕτη fortasse addendum ἡ 236sq. φιλ$^{ττ}$ βλέφαρα E: scripsi

τοις βλεφάροις καί, κατὰ τὴν λεπρῶσαν Μαριὰμ ἐκείνην, δυοῖν ἀδελφῶν τυχοῦσα τῶν ἐνταφιαστῶν, Μωσέως ἄλλου καὶ Ἀαρών, ὧν τοῦ μὲν φέρεις τύπον αὐτός, τοῦ Μωσέως, μηδὲν μεῖον ἢ ἐκεῖνος ὑπὸ θεοῦ μεμαρτυρημένος τῷ αὐτοκράτορι, *οὐχ οὕτως*, ὡς *ὁ θεράπων μου*, φράζοντι περὶ σοῦ, *πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου, στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ;* τὸν δὲ εἰκονίζει σοι ὁ γλυκὺς ὁμαίμων, τὸν Ἀαρών, ἀρχιερωσύνῃ κατ' ἐκεῖνον τετιμημένος καὶ τὸν κροσσωτὸν περιβεβλημένος *ποδήρη καὶ τὴν ἐπωμίδα* καὶ τὸ ἐφοὺδ καὶ τὴν *κίδαριν* καὶ ὅσα λοιπὰ τὴν ἀρχιερατικὴν στολὴν συναπαρτίζει ἐξαίρετα. 240

§ 25 Τοιούτων ἐκείνη κυρῆσαι τῶν κηδευσομένων ἐγλίχετο. καὶ δῆτα τυχοῦσα καὶ κατ' ἐπιθυμίαν θανοῦσα, πῶς οὐκ ἂν εἴη δικαία κεῖσθαί σοι παραψυχῆς ἀφορμή; εἰ γὰρ τῇ Ἀπολλωνίδι ἐκείνῃ, τῇ τοῦ βασιλέως Εὐμένους καὶ τριῶν ἑτέρων μητρί, τοῦτο μακάριον ἐδόκει καὶ ἐν εὐδαιμονίας μοίρᾳ λελόγιστο, ὅτι τοὺς τρεῖς υἱέας ὁρῴη, δορυφοροῦντας τὸν πρεσβύτερον ἀδελφὸν καὶ τοῦτον περισταμένους καὶ τὸ σῶμα φυλάττοντας, πῶς οὐχὶ ταύτῃ μακαριώτερον τὸ καὶ νοσηλευομένης μὲν καὶ κλινήρους κειμένης τοὺς τῶν ἀδελφῶν νεωτέρους τὸν σκίμποδα κυκλοῦν καὶ περιίσταθαι τὸ κλινίδιον καὶ θανούσης δὲ τὴν σορὸν ἀμφιέπειν καὶ τὸν ἐπιπωματίζοντα λίθον τῇ τῶν δακρύων ἐνδελεχείᾳ κοιλαίνειν φιλονεικεῖν; 245 250

§ 26 Εἴπω τὸ μεῖζον· ἤκουσέ πῃ τῶν εὐαγγελίων ἐκείνη, ὅτι τοῖς *πατέρας* καταλιποῦσι καὶ *γυναῖκα* καὶ *τέκνα* καὶ *ἀδελφοὺς ἑκατονταπλασίω λήψεσθαι καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσειν* ἐπήγγελται. ἀμέλει, καὶ αὕτη, πρὶν μὲν ἄνδρα καὶ τέκνα λιποῦσα – οὐχ ὅτῳ συναφθείη νόμοις σαρκός, οὐδ' ἅπερ ὠδινήσοι καὶ τέκοι καὶ ἀγάγοι ἐς φῶς, ἀλλ' ᾧ τὴν ἀρχὴν μήτε προσέσχεν ὅλως τὸν νοῦν καὶ τῆς ἐκείνου πάντῃ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀπήγαγεν ὄψεως καὶ οἷς τὴν πρώτην οὐδὲ μικρὸν ἐμειλίξατο· τούτους τοίνυν πρώην λιποῦσα, νῦν ἀφῆκε καὶ αὐτοὺς ἀδελφούς. 255 260

§ 27 Ἂν οὖν σε τὸ πρᾶγμα λυπῇ, τὰ ἑκατονταπλασίω παρηγορούντων καὶ ὁ τῆς αἰωνίου κλῆρος ζωῆς, ἅττα δὴ καὶ λήψεταί σοι πάντως ἡ ἀδελφὴ καὶ κληρώσεται, οἶμαι, ὡς καὶ πάλιν δῆλος εἶ, μὴ μετρίως οἴσων, καὶ ἔοικας *ἀπηνήνατο ἡ ψυχή μου παρακληθῆναι* ὑποψάλλειν μετὰ Δαυΐδ. ἀλλὰ τί μὴ προσέθου καὶ τὸ ἐχόμενα ξυγκείμενον; προσανάγνωθι καὶ τὸ λεῖπον καὶ εὐθυμήσεις, οἶδ' ὅτι. ἢ ἐγὼ καὶ 265

---

237 κατὰ τὴν λεπρῶσαν Μαριὰμ ἐκείνην] cf. Num. 12,10–15 et comm. ad loc. 238 Μωσέως ἄλλου καὶ Ἀαρών] cf. Num. 12,4–15 240 οὐχ – 241 αὐτῷ] cf. Num. 12,7–8 241 τὸν Ἀαρών – 242 τετιμημένος] cf. Jos. 22,13; 24,33 242 τὸν κροσσωτὸν – 244 ἐξαίρετα] cf. e. g. Exod. 28,4; Greg. Naz., In se ips. 4: PG 35, 829D47–48 (Migne); Mich. Psell., Orat. fun. in Joh. Xiph. 448,30 (Sathas); Ann. Comn., Alex. 1,12,6: I 44,14–15 (Leib) 247 εἰ γὰρ – 250 φυλάττοντας] cf. Polyb., Hist. 22,20,1–7: IV 120,14–121,14 (Büttner-Wobst) 252 τὸν ἐπιπωματίζοντα – 253 φιλονεικεῖν] cf. Choeril., Fr. dub. 9: S. 79,1 (Colace) et comm. ad loc. 254 ἤκουσέ πῃ – 256 ἐπήγγελται] cf. Matth. 19,29; Marc. 10,29–30 263sq. ἀπηνήνατο ἡ ψυχή μου παρακληθῆναι] Psalm. 76,3

237 λεπρῶσαν] ὁρῶσαν E: correxi sec. Num. 12,10 (cf. sim. et comm. ad loc.) 237 ση(μείωσαι), ὅρα E in marg. 237 δυεῖν E

τοῦτο ὑποφητεύσω σοι· *ἐμνήσθην*, φησί, *τοῦ θεοῦ καὶ ηὐφράνθην*. ἐκ τοῦ ῥᾴστου
τὸ ἴαμά σοι τῆς ἀλγηδόνος καὶ τῶν εὐπορίστων τὸ φάρ<μακον>. τί μνήμης ἕτερον
ῥᾳδιώτερον; μνήσθητι τοῦ θεοῦ καὶ εὐφρανθήσῃ, τοῦτον αὐτόν σοι μαρτύρομαι.
χαρὰ γὰρ πάντων θεὸς καὶ εὐφροσύνη καὶ ἀγαλλίασις.

270 Ἀναλόγισαί μοι, ὅπως μὴ κατὰ τοὺς πολλοὺς τὸ πάντῃ ἀνάδελφόν σοι § 28
ἐπεψηφίσατο, ἀλλ' ἔδωκέ σοι ἐκ τοῦ σχεδὸν καὶ γνήσιον εὑρίσκειν μετὰ Δαυΐδ.
τοῦτο μὲν τὸν ἐν τοῖς ἀβουλήτοις συλλυπούμενον καὶ παρακαλοῦντα, τοῦτο δὲ
καὶ τὸν ἐν τοῖς ἱλαρωτέροις συνεορτάζοντα· οἶδας τὸν ἐν ἱεράρχαις ὁμόγνιον, τὸν
ὡς ἄνθρακα πολυτίμητον λίθον ἐναρμοσθέντα τῇ χρυσῇ στεφάνῃ τῶν χρυσῶν
275 Ἀθηνῶν. ἔστι σοι καὶ ἄλλος, οἶδα, θεός, ὁ μετὰ τὸν φύσει καὶ πρώτως δεύτερος
καὶ φύσει καὶ χάριτι καὶ ὀνόματι· ὁ κραταιός, φημί, βασιλεύς, οὗ δῆτα *δοῦλος*
αὐτὸς *πιστός* τε *καὶ φρόνιμος* οὐχ ἧττον ἢ ἐκεῖνος, ὃν ὑμνοῦσι τὰ εὐαγγέλια. καὶ
ὅς, *ἀμήν* σοι, *λέγων*, *ἐπὶ πᾶσιν αὐτοῦ τοῖς ὑπάρχουσί* σε *κατέστησε*.

Καὶ τούτου τοίνυν εἰσελθέτω σε μνήμη καὶ ὅσας σοι θαλάσσας ἀγαθῶν § 29
280 ἐξήντλησε ξυμβαλοῦ καὶ | ὅσον ἐχαρίσατό σοι τὸ εὔνουν καὶ ὅπως οὔ τῳ ἄλλῳ 204r
τῶν ἁπάντων, ὡς ἄρα σοὶ μόνῳ προσφέρεται· καὶ εὐφρανθήσῃ πάντως *κοὐκ*
ἀπαρνήσῃ *τὸ μή*. εἴπω τὸ ἰσχυρότερον· ἐθεράπευσας τοῦτον ὡς οὐδείς τινα
πώποτε, οὐδὲν οὐδαμῶς ἀξύμβατον αὐτοῦ τῇ καρδίᾳ ἐβουλεύσω ἢ ἔδρασας, οὐκ
εἰς βραχὺ γοῦν λυπήσας ἑάλως τοῦτον ποτέ. τί οὖν οἴει, λήσεις ἐκεῖνον, οὕτω
285 δυσφόρως τῇ παρούσῃ χρώμενος συμφορᾷ; οὐκ οἶμαί γε αὐτός. ἂν οὖν τοῦτο
γνοίη, τὰ φιλάνθρωπα σπλάγχνα, τὰ περικαιόμενά σου τῶν ἄλλων πλέον,
ἀναφλεγήσεται καὶ στυγνάσει καὶ ἀνιάσεται. καὶ τάχα δόξεις, ὁ ἐν πᾶσι τούτου
θεραπευτής, ὁ μηδὲν ἴχνος αὐτοῦ τῇ καρδίᾳ προστρίψας θλίψεως οἱασοῦν, νῦν
αὐτὸν ἀνιᾶν καὶ θλίβειν καὶ εἰς αἴτιον λύπης τούτῳ καθίστασθαι.

290 Ἀλλ' οἶμαι, τὴν θλῖψιν τῆς βασιλικῆς ψυχῆς φυλαττόμενος, καὶ ἄκων ἐπίσχεις § 30
τοὺς στεναγμοὺς καὶ ἀπομόρξῃ τὸ δάκρυον· καί σοι κατὰ μικρόν, διὰ τὸν σὸν
δεσπότην καὶ βασιλέα τοῦ πένθους ἀφισταμένῳ καὶ τῶν σκυθρωποτέρων, ἐπέλθῃ
τὰ εὐθυμότερα, ὡς καὶ τοῦτο τὸ μέρος μετὰ τῶν ἄλλων εὐεργετημάτων εἴης ὑπ'
αὐτοῦ πάσχων εὖ, τὸ μή τινα τῶν ἁπάντων, ὅτι μὴ μόνον ἐκεῖνον πρόφασίν σοι
295 γενέσθαι τῆς ἐπὶ τῷ πάθει παρηγορίας· καὶ δι' αὐτόν, ἔσθ' ὅτε, στραφῆναί σοι τὸν
*κοπετὸν εἰς χαρὰν* καὶ τὸν τῆς ἀθυμίας *σάκκον* διαρραγῆναι *καὶ εὐφροσύνην* σε
περιζώσασθαι.

---

266 ἐμνήσθην τοῦ θεοῦ καὶ ηὐφράνθην] Psalm. 76,4 267 τῶν εὐπορίστων τὸ φάρ<μακον>] cf. Gal., Περὶ εὐπορίστων (De remediis parabilibus): XIV 311–581 (Kühn) 269 χαρὰ – ἀγαλλίασις] cf. Acta Apost. 14,17 271 γνήσιον – Δαυΐδ] non David sed Sirac. 7,18 274sq. τῶν χρυσῶν Ἀθηνῶν] cf. Pind. Dith. fr. 76,1–3 (Maehler) et comm. ad loc. 275 θεός, – 276 ὀνόματι] cf. supra, lin. 7sq. 276 δοῦλος – 277 φρόνιμος] cf. Matth. 24,45 278 ἀμήν – κατέστησε] cf. Matth. 24, 47 281sq. κοὐκ ἀπαρνήσῃ τὸ μή] cf. Soph. Aj. 96 = idem, Antig. 443 295 στραφῆναί σοι – 297 περιζώσασθαι] cf.Psalm. 29,12; cf. etiam Esther 9,22

266 εὐφράνθην Psalm. 76,4 267 φάρ... τι (lac. ca. 4 litt.) E: supplevi 290 ἐπίσχῃς (ut videtur) E: scripsi

## 7. Übersetzung*

### DES GROßDRUNGARS GREGORIOS ANTIOCHOS
Trostrede an jenen (seligen) Logothetes Hagiotheodorites anläßlich des Todes seiner Schwester

1. Auch David stieg, so heißt es irgendwo im Buch der Könige, beim Besteigen des Berges steigend und weinend hinauf; und das gesamte ihm folgende Volk stieg steigend und weinend hinauf. So auch der weise Logothetes – du kennst ihn, lieber Zuhörer, daß der zweite Gott-König, dessen Name durch Gnade gegeben wurde, den Mann mehr als die übrigen Senatsmitglieder von Herzen geliebt hat, nicht weniger als der natürliche und ursprüngliche (Gott-König) jenen unter den Propheten.

2. Aber dieser hier, der zwar gestern und vorgestern zum hohen Palast wie auf einen Berg kraft der Erhabenheit des königlichen Glanzes aufgestiegen, aber von dort zu uns hinabgestiegen ist, hat um seine verstorbene liebste Schwester bitter geweint und aus der Tiefe seines Herzens gestöhnt, und nachdem er für sie eine Flut von Tränen vergossen hat, sind seine Augen noch durch die Spuren der Trauer gezeichnet. (Ihr wißt) auch, in welcher Weise das Volk mit ihm zusammen und alle seine Untergebenen eine Art schweres und heftiges Unwetter (der Trauer) mit empfunden haben, indem ihre Gesichter ein dichter Nebel der Niedergeschlagenheit überzog, ihr Stöhnen wie der Donner und der Strom ihrer Tränen wie heftige Regengüsse waren, und daß sowohl das Innere (der Häuser) als auch ihre Umgebung voll der Wehklagen geworden und alles allerseits niedergeschlagen ist.

3. Was nun? Ich aber, glaubt ihr vielleicht, bin gekommen, um zu trauern und die Wehklagen erneut aufzunehmen und die Klageweiber mit Jeremias herbeizurufen, welche auch immer damit gemeint sein mögen – ich glaube, daß damit die Tugenden der Verstorbenen (gemeint sind), die mit ihr zusammen groß wurden und die sie von Kindes an als Altersgenossinnen begleiteten und von denen sie besonders geliebt wurde und die sie mehr als alles andere geliebt hat; wenn irgendwie möglich, sollen sie vielleicht persönlich in unserer Mitte erscheinen, wie in einem Schauspiel, und nachdem sie die würdevollen und anständigen und den Tugenden geziemenden und

* Dem Kollegen *Ulrich Justus*, der mein Manuskript gelesen, dabei verschiedene Fehler aufgespürt und zahlreiche Vorschläge zur Verbesserung des Ausdrucks – vor allem in der Übersetzung – beigesteuert hat, spreche ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus. Danken möchte ich auch dem Redaktor des *JÖB*, Herrn *Prof. Dr. W. Hörandner*, der mein Manuskript mit gewohnter Sorgfalt durchgesehen und von noch verbliebenen Fehlern und Ungereimtheiten bereinigt hat.

ungekünstelten Kopfschleier, wie bei Klageweibern Brauch ist, weggeworfen haben, die Haarflechten loslösen und durch den heftigen Griff der Finger die Haarlocken mißhandeln? Keineswegs! Nicht für solche Dinge trete ich heute als Redner auf.

4. Aber nicht, weil ich eine gegen Trauer unempfindliche und in Schmerzen unnachgiebige Haltung einnehme, ist meine Rede ohne Tränen und lehnt die Wehklagen ab. Denn wer ist zu einem solchen Grad der Gefühllosigkeit gelangt, wer ist so ungerührt und herzlos und einfach aus hartem Stein herausgemeißelt, daß er dafür in seiner Seele nicht leidet und trauert und zusammen mit ihm weint und am Unglück nach Möglichkeit nicht teilnimmt, wenn er sieht, daß die allen Menschen gemeinsame Freude, der weise Logothetes, auf den allein und mehr als über alle anderen auch das Herz des Königs sich freut und mit dem zusammen der gesamte Senat in Freude gerät, (nunmehr) in Trauer versetzt ist, und zwar in trostlose Trauer?

5. Aber weil ich weiß, daß nicht so sehr die die Klage anstimmenden (Klageweiber) Tränen hervorrufen, wie vielmehr die Rede, die die Verstorbenen beweint und die leidenschaftlich formuliert ist, war ich nicht der Ansicht, daß es angemessen sei, die Begegnung mit dem weisen Logothetes durch klagende Worte zu begleiten, um nicht seine Tränen gleich wieder hervorzurufen, die er ein wenig zurückgehalten hat und die gleichsam am Rande seiner Augenlider stehen, so daß das Aufhören der Klage wieder zu einem Beginn der Klage wird. Denn was für das Feuer Stoppel und Stroh und was sonst zu den leicht entzündbaren und schnell brennenden Stoffen gehört, das ist auch für Herzen, die die Glühkohlen der Betrübnis auf sich angehäuft haben, eine Rede mit trauriger Ausdrucksweise und wehklagenden Worten. Und wenn in ihnen für kurze Zeit das Brodeln nachgelassen hat, flammt es dann wieder auf und steigt in die Höhe, indem es die klagenden Worte als einen zum erneuten Anfachen geeigneten Stoff nimmt.

6. Damit also nicht auch uns das gleiche passiert, wollen wir die bejammernden und beweinenden Worte fortlassen. Denn, wenn wir die Trauer des Logothetes, die kurzweilig eingeschlafen ist, wieder aufwecken und aufrichten und das Feuer, das vorübergehend in Glut verwandelt ist, erneut anzünden und anfachen und ihn für eine zweite Auflage der Klage von seinen öffentlichen Amtsaufgaben ablenken, dann werden alsbald die Leute, die dieses Versorgers bedürfen, wenn sie sehen, daß er noch mit Wehklagen und Betrübnissen beschäftigt ist und ihnen daher die ihnen zukommende Fürsorge fehlt, gegen uns die fürchterlichsten Flüche ausstoßen, die wir ihm diese Wunde des Herzens zugefügt und den Schmerz der Seele im Sinne Davids wieder erneuert haben, und auf diese Weise die ungemein erfolgreiche und sehr wirksame Hand, die der König bereit hält, um alles

so durchzuführen, wie es sein Wille ist, von der Mitwirkung an den Interessen der Allgemeinheit abgelenkt und in Untätigkeit versetzt haben, und auch das wachsame Auge, das mit der Aufsicht über alles betraut ist, zu noch heißeren und bittereren Tränen verleitet haben.

7. Daher sollen eher tröstende und die Last der Seele erleichternde Worte verwendet werden. Denn, warum solltest du auch klagen, weiser Logothetes? Was sollen dir das Seufzen und die Tränen? Weil etwa deine erste und beste der Schwestern aus den Augen verschwunden und weggegangen, oder vielmehr von der Erde in den Himmel übergewechselt ist? Aber das Leid sollte doch, wenn es auch schwer ist, wenigstens für dich erträglich sein, indem du im Sinne der Verstorbenen, nicht gegen ihren Wunsch handelst. Denn wirklich, um im Sinne jener zu sprechen, sage, inwiefern glaubst du eigentlich, daß du dem Wunsch deiner Schwester näher kommst, indem du nämlich das, was für jene, solange sie am Leben war, wünschenswert war und woran sie Gefallen fand – ich meine, daß du Freude hast und in jeder Hinsicht ohne Betrübnis bist – jetzt, wo sie gestorben ist, dies nicht erfüllst, sondern im Gegenteil auf das verfällst und dessen überführt wirst, was nicht ihr Wille und ihr verwünscht war, daß du nämlich betrübt bist und leidest? Sie möchte nicht, daß du Schlimmes erleidest; sie wünschte dir Frohsinn und langandauernde Herzenslust.

8. Nun, anstatt in guter Stimmung zu sein, wofür sie, solange sie lebte, auch ihr eigenes Leben hingeben würde, bist du betrübt, was sie verfluchte, als ob sich nicht zu freuen allein nicht (schlimm) genug wäre, wenn du nicht noch dazu traurig bist und untröstlich klagst. Und doch, auch wenn es angebracht ist, sich nicht zu freuen wegen des Übermaßes und der Schwere des Unglücks – denn es ist nicht zu tadeln, wenn man um eine solche Frau lange Zeit Schmerz empfindet – solltest du andererseits nicht gänzlich ins Gegenteil geraten und dich vollständig der Trauer überlassen und ziemlich maßlos klagen, sondern nach Möglichkeit versuchen, dieses leichter zu ertragen und der Trauer Trost beizumischen und dem Unglück maßvoller zu begegnen, damit du das eine der Schwere des Leids zubilligst, nämlich das Betrübtsein, das andere aber der Verstorbenen, die nicht möchte, daß du leidest, zuliebe tust, daß du nämlich dem Unglück maßvoll begegnest, und bei beidem mögest du dich an das Angemessene halten.

9. Und wenn dich eine nicht unbegründete Furcht beschlichen hätte, daß eine Bestie deine liebe Schwester geraubt hat, was wir von Jakob wissen, daß er um den guten Joseph die Klage erhob, der den Grund seiner Klagen im blutbeschmierten Gewand fand und den besten Mann, den es auf Erden je gegeben hat, beweinte, wärest du nicht zu tadeln, wenn du wie jener viele Tage lang trauertest und dich lange Zeit der Wehklage hingäbest. Jetzt aber ist ihr Tod so weit davon entfernt, der Raub einer Bestie

zu sein – dies paßt nämlich zum bejammernswerten Tod der Sünder besser, deren Seele, wie der heilige Sänger sagt, gleichsam wie von einem Löwen geraubt wird – so daß man ihn eher als einen Schlaf in Frieden, aber nicht als Tod bezeichnen muß, worauf die, die wie sie gelebt haben, nach meiner Meinung Anspruch haben. Falls ich auch in diesem Fall der Angelegenheit die Bezeichnung Raub geben würde, stelle es dir so vor, daß auch jene wie Elias in den Himmel aufgenommen wurde, auf dem Viergespann der Tugenden sitzend, daß sie mit Paulus ins Paradies geraubt wurde – freilich außerhalb ihres Körpers, nicht mit dem Körper. Darüber hege ich im Sinne des Apostels keine Zweifel. Denn das Grabmal schreit geradezu und der Grabstein lärmt und das Begräbnis ruft laut, was die Beisetzung des Körpers bezeugt.

10. Und dies ist für dich durchaus ein Trostgrund; denn es ist keineswegs als Trostmittel gering zu schätzen, und es vermag zur Gemütsberuhigung eine ganze Menge, so daß du dadurch ein Heilmittel gegen die Trauer besitzt, indem du am Grab der Toten sitzt und nicht gänzlich untröstlich bist, und das Leid für dich nicht in jeder Hinsicht unerträglich ist, wie für jene, die mit den Seelen ihrer Liebsten auch deren Körper verloren haben. Und dafür hast du viele Beispiele: Lastschiffe, die samt Besatzung Schiffbruch erlitten haben und in der Tiefe des Meeres versanken und die beseelte Ladung zusammen mit der unbeseelten ausgegossen haben. Es gibt viele, die von den Zähnen der Raubtiere zermahlt wurden oder – weniger schlimm – in der Fremde in natürlicher Weise ihr Leben beendeten, von deren Körper einst nicht einmal ein kleines Gefäß Staub oder gar ein einziges Haar in ihre Heimat hinübergerettet worden ist – jene, sozusagen, leichenlosen Grabmäler, die ihnen die Angehörigen errichteten, und die berühmten Kenotaphe.

11. Wie sehr, glaubst du, haben die Söhne und die Töchter von Enoch geklagt, wie sehr hat auch Elisa geweint? Weswegen, wirst du sagen; weil sie natürlich die Körper nicht sahen, die einen den des Vaters, der samt Körper entrückt wurde, der andere den des Lehrmeisters, der mit Fleisch und Blut in den Himmel hinaufstieg, so daß sie nicht einmal in dieser Hinsicht (die Möglichkeit hatten), die Heftigkeit des Herzschmerzes zu lindern und die Trauer zu mindern. Du aber, obwohl du den Leichnam deiner Schwester hast – einen keineswegs geringen Grund zur Gemütsberuhigung – wie würdest du dich dann nicht ungebührlich benehmen, wenn du in den Wehklagen mit jenen wetteiferst, die der geliebten Personen samt deren Leichnam beraubt wurden?

12. Ich glaube, daß auch jener Patriarch Jakob nicht so sehr wegen des vermeintlichen Todes seines Sohnes den Vorfall für unerträglich hielt – er weigerte sich, heißt es, getröstet zu werden –, sondern weil ihm der Mörder

seines Kindes auch noch den Leichnam mißgönnte, wie er glaubte. Denn den Schaden auch am Leichnam selbst deutete ihm, blutbeschmiert, das Gewand an und entfachte noch mehr das Feuer seines Herzens. Dir aber müßte nicht nur der Leichnam der Toten zur Reduzierung der Trauer und Minderung der Tränen genügen, sondern auch das, was von ihrer weltlichen Kleidung übrig geblieben ist – falls etwas ihrer viele Nackte einkleidenden Hand entgangen ist – darf dies für dich nicht in gleicher Weise wie für Jakob ein Reizmittel zur Trauer sein, indem du nämlich als Löschmittel gegen deinen brennenden Schmerz um sie daran denkst, welche sie gegen was für (herrliche) Kleider getauscht hat: die der irdischen Welt gegen die der Engel, die dem Verschleiß unterliegenden und vergänglichen gegen die über jede Abnutzung erhabenen.

13. Aber du scheinst gewissermaßen nur dies zu wissen, daß, wie manche Flüsse, die von derselben Quelle aus in unterschiedliche Richtungen abgezweigt sind, ihre Gewässer, nachdem sie wieder zusammengeflossen sind, in ein und dasselbe Flußbett ergießen, auch ihr beide, so meine ich, die ihr aus ein und demselben Mutterleib als unterschiedliche Naturen hervorgegangen seid, alle eure Eintracht, eure Herzen quasi in einen Flußlauf zusammengeführt und zur selben Qualität der Gesinnung und der Seele verschmolzen seid, die ihr hinsichtlich des Körpers so unterschiedlich seid; und daher hältst du die Trennung des Zusammengehörigen für unerträglich und leidest unter der Spaltung und hältst die Scheidung nicht aus.

14. Nur, genauso wie du dieser Tatsache eingedenk traurig bist, so solltest du auch die anderen Dinge mit in Betracht ziehen und Erleichterung in der extremen Trauer finden und frohen Mutes sein. Daß nämlich deine Schwester sich von dieser Welt auch vor ihrem Tod getrennt hatte und daß sie sich nicht den fleischlichen Begierden hingegeben Christus geheiratet hat, eine keusche Seele in einem gleichermaßen (reinen) Körper, und daß sie, indem sie sich danach sehnte, die Verlobung zu erreichen und die Heirat einzugehen, jetzt den Bräutigam gefunden hat, den sie begehrte, und ihr Wunsch in Erfüllung gegangen ist.

15. Mein Gott! Was für eine verkehrte Welt! Hast du im Leben nicht mit ihr zusammen gelitten, wenn sie litt, hast du dich mit ihr nicht zusammen gefreut, wenn sie sich freute? Warum dann jetzt, wo sie sich darüber freut, daß sie die ihr erwünschte Trennung (der Seele) vom Körper erreicht hat, und du ein Teilhaber ihres Frohsinnes und Teilnehmer ihrer Freude sein solltest, ganz im Gegenteil aber die Klage erhebst, als ob dir ihre Fröhlichkeit mißfällt? Ich kann das, was geschieht, nicht begreifen; dein Seufzen hat ja die Erinnerung an deine Schwester als Grund, ihr Anliegen aber macht dir den Vorwurf der Vergeßlichkeit, und zwar daß dein Gedächtnis an sie binnen so kurzer Zeit in tiefen Schlaf gesunken ist. Denn sowohl

durch das, das du für unerträglich hältst und wodurch du betrübt und traurig bist, was für jene auch zeit ihres Lebens geradezu den Tod bedeutete, als auch durch das, das du nicht zusammen mit ihr als erfreulich betrachtest, die sich einen erhabenen Umgang mit dem Heiland Christus verspricht, was du freilich zu deren Lebzeiten auch getan hast, indem du bei ihren freudigen Ereignissen mitfeiertest und ihre Freuden teiltest; wie könntest du folglich nicht dabei ertappt werden, sie vergessen zu haben, als sich die Situation, wie gezeigt wurde, änderte und ins Gegenteil umschlug?

16. Nun, mein Namensvetter und großer Gregorios – du kennst ihn sicher und er ist dir wohl vertraut, der nach der Theologie benannt wurde – indem er unser Leben in folgende zwei Arten teilt, in Eheleben und Ehelosigkeit, und das eine als niedriger und sicherer, die andere als erhabener und göttlicher, aber als mühevoller und unsicherer bezeichnet, hat seine Schwester nicht wegen dieser (letzteren) hier gepriesen, sondern es hat ihm genügt, sie wegen ihres guten Umgangs in der Ehe zu preisen. Du aber, obwohl deine Schwester fehlerlos dem nachfolgte, was jener Große als unsicherer erklärte, und mit dem ihr Wünschenswerteren und Erhabeneren, der Ehelosigkeit, hingegangen ist, springst nicht vor Freude, bist nicht begeistert, freust dich nicht, ergötzt dich nicht, sondern bist wegen ihres Fortgangs traurig, an den jene auch schon vor ihrem Tod gedacht hatte.

17. Wahrlich, sind etwa nicht das in der Art Davids mitternächtliche Aufstehen und seine auf der Zunge (rollenden) Wendungen der an Gott gerichteten Lobpreisungen und das wiederholte leise Gebet der Lippen und das häufige Schlagen der Hände auf die Brust und das unbewegte Stehenbleiben der Beine – sind etwa diese nicht Auflösungen des menschlichen Organismus und (ein Zeichen) des vorzeitigen Auseinandergehens (der Teile)? Du aber leidest und bist traurig wie einer, der dies alles nicht zu wissen scheint, der sich an den weltlichen Namen der Beklagten erinnert. Und ich glaube, wenn du dir bewußt wirst, in welchem Maße sie die gleichnamige Anna, die Mutter Samuels, übertroffen hat, und mit welcher Überlegenheit sie im Vergleich zu jener hingeschieden ist, wirst du daraus Trost schöpfen. Denn durch das, wodurch das Buch der Könige jene ehrwürdig gemacht hat, wirst du feststellen, daß dadurch auch deine Schwester geschmückt wird. Weil sie von Mitternacht bis zum Tagesanbruch und vom Tagesanbruch bis Mitternacht nicht weniger als jene in ihrem Herzen das Gott Geziemende sprach und ihre Lippen sich bewegten und man ihre Stimme nicht hörte. Wieso das? Weil sie es nicht ausposaunen wollte, wenn sie betete, wie die heuchlerischen Galiläer, damit es die Menschen sehen.

18. Der Vorzüge der Verstorbenen, die ihr die Ehre der Jungfräulichkeit und die Reinheit des Körpers verschafft haben, könnte sich nun schwer

jene ältere Anna rühmen – wie denn auch, wo sie doch mit einem Mann zusammenlebte und nicht in gleicher Weise wie die Verstorbene wegen der Tugendhaftigkeit, sondern wegen des Wunsches, Kinder zu bekommen, ihr Bittgebet häufig verrichtete? Ich aber bin fest davon überzeugt, daß die Verstorbene auch das, was der Mann jener (Anna), ihre Trauer wegen der Kinderlosigkeit tadelnd, entgegenschleuderte, indem er ihr sagte, „bin ich dir nicht gut genug, mehr als zehn Kinder", im Sinne hatte, indem sie dich, ihren Bruder, nicht nur mehr als zehn Kinder, sondern sogar mehr als einen guten Ehemann betrachtete.

19. Die Evangelien preisen auch die andere ihr gleichnamige Anna, jene Prophetin, die Tochter des Phanuel, die sieben Jahre lang mit einem Mann zusammenlebte und sich seitdem und während ihres ganzen Lebens vom Tempel nicht entfernte, und durch Fasten und ganztägiges und ganznächtliches Beten (Gott) verehrte. Auch ich preise die Verstorbene dafür, daß auch sie dadurch, daß sie sich vom häuslichen Tempel nicht entfernte und durch Fasten und Beten, alle Tage und alle Nächte, der Gottesverehrung jener Namensschwester nachgeeifert hat; doch zu leben mit einem Mann hat sie unterlassen, und sie hat die Keuschheit vorgezogen und ohne die Liebe zu einem Mann und unnachgiebig gelebt.

20. Aber, warum (erzähle ich) dir das? Um dich von der Trauer abzulenken und zu trösten; damit du weißt, daß der Todesfall deiner Schwester gefeiert, aber nicht beklagt werden muß – falls sie wirklich, nachdem sie ihren Gleichnamigen, sowohl der des Alten Testaments als auch der im Neuen Erwähnten, teils nachgeeifert teils sie auch weit übertroffen hat, mit dem Vorzug der Ehelosigkeit gestorben ist – und auch damit dir die Gründe deiner Wehklagen nicht plausibel erscheinen, daß du etwa in eine unerwartete Situation hineingeraten bist, mit der du niemals gerechnet hast. Denn du kannst nicht sagen, und wenn du es sagen würdest, würdest du nicht überzeugen, daß du, als du sahst, wie sie das Eheband verwarf, nicht gewußt hast, daß sie sich auf den Weggang vorbereitete und diesem (Vorhaben) geradezu nachzugehen schien, damit sie für die Flucht aus dieser Welt leicht wäre und frei und nichts hätte, was sie behindert und festhält.

21. Auch wenn man annehmen würde, daß du von diesen Dingen nichts gewußt hast, doch dies jetzt am Schluß, nämlich der bei der Verwandlung in die engelhafte Gestalt (erhaltene) Name, wer in aller Welt könnte in irgendeiner Weise behaupten, daß er ihr nicht aus genauer Kenntnis ihres Lebens heraus verliehen worden ist? Denn gerade deshalb, weil du genau gewußt hast, daß sie fremd in dieser Welt war, fremd für die vergänglichen Dinge, ein vorläufiger Bewohner der Erde, um mit David zu sprechen, ein Fremdling für die Menschen und Ankömmling, hast du ihr offensichtlich

den Namen der Fremde gegeben als Zeichen dafür, daß sie sich auch vor ihrem Tod von der Erde entfremdet hatte. Wie erklärt sich nun die Tatsache, daß du, als ob du umgefallen wärest, diejenige, der du, solange sie lebte, die Entfremdung vom Leben bezeugtest, diese, nachdem sie sich wie jetzt von diesem (Leben) entfremdet hat, beweinst und betrauerst in untröstlicher Weise?

22. Auch Salomon rühmt eine häusliche und fleißige Frau, die die Lampe die ganze Nacht nicht löschte und ihre Hände zur Arbeit ausstreckte und die Spindel fest in dem Arm hielt. Aber wozu ihre Schlaflosigkeit und das Wollespinnen? Damit sie, so sagt er, für ihren Mann Purpurgewänder mache. Auch bei deiner Schwester ist die Lampe ganze Nächte nicht erloschen – aber für die Begegnung mit Gott und den Vortrag der Kirchengesänge streckten sich ihre Hände aus beim Gebet; auch ihre Arme stützten sich fest auf, aber zur Andacht. Denn wo kann man bei jener (deiner Schwester) ein solches Interesse für Webstuhl und Rocken und Spindel und Leinen und Wollespinnen, für die Beschäftigungen einer einfachen Frau feststellen, die der Beschützerin des Handwerks (Athene) Opfer darbringt, einer unbedeutenden Frau und Handarbeiterin, die alle Hoffnung, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, allein auf ihre Finger setzte? Welchem Ehemann hätte sie die Mäntel und Gewänder auch anfertigen sollen, jene Frau, die sich ein Leben in Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit wünschte und aufbaute, die auch nicht von einem Mann gemäß der allgemeinen Verurteilung beherrscht wurde, und die sich der Prüfung (eines Lebens) in der Freiheit unterzogen und sie bestanden hat.

23. Wenn dir keine Handwerkerin, wie jene bei Salomon, die Purpurgewänder gewebt hat, durch die ihr Mann im Hauseingang sich Ansehen verschafft, wie es dort heißt, so würde man doch gewiß behaupten, daß die ganze Nächte lang beim Gebet zum Himmel erhobenen Hände auch dieser (deiner Schwester) dir das Purpurgewand deines hohen Amtes gewebt haben, mit welchem ihr Bruder bekleidet hohes Ansehen genießt, wenn er am königlichen Treppenhaus und in den Toren des Kaiserpalastes ein- und ausgeht. Und dies sollte für dich durchaus keinen geringen Trost bedeuten, daß sie, erst nachdem sie dich in solch einer Position gesehen hat, in welcher sie dich zu sehen sich wünschte und von Gott erbat, in voller Erfüllung ihres Wunsches und mit dem Erfolg ihres Gebets hingeschieden ist.

24. Oder meinst du vielleicht, daß sie sich wünschte, vom Leben anders zu scheiden als so, wie sie jetzt aus dem Leben schied, bestattet von ihren geliebten Brüdern und den brüderlichen Fingern und unter den Blicken der engsten Angehörigen und nachdem sie, wie jene von Aussatz befallene Mariam, das Glück hatte, zwei Brüder als Bestatter zu haben, den anderen Moses und den Aaron, von denen das Abbild des einen du selbst bist, des

Moses, im Vergleich zu dem du nicht weniger als jener durch Gott durch den Kaiser bevollmächtigt bist, der über dich sagte: „nicht so wie mein Diener treu in meinem ganzen Haus; von Mund zu Mund werde ich zu ihm sprechen". Den anderen, Aaron, versinnbildlicht dein lieber Bruder, der durch das Erzbischofsamt wie jener geehrt ist, bekleidet mit dem mit Fransen versehenen langen Mantel und dem Schulterstück und dem Oberkleid und der Mitra und aller übrigen Pracht, die die bischöfliche Tracht ausmacht.

25. Solche Bestatter zu finden, wünschte sich jene. Und nun, nachdem sie dies erreicht hat und ihrem Wunsch entsprechend gestorben ist, wie wäre sie nicht berechtigt zu erwarten, daß dies für dich einen Trostgrund bedeuten müßte. Denn, wenn jene Apollonis, die Mutter des Königs Eumenes und dreier anderer (Brüder), dies für selig hielt und als Glück betrachtete zu sehen, wie die drei Brüder den älteren begleiteten und um ihn herumstanden und seine Leibwächter waren, wie kann für diese (deine Schwester) nicht die Tatsache ein größeres Glück bedeuten, daß ihre jüngeren Brüder, als sie krank war und im Bett lag, ihr Lager umgaben und um ihr Bett herumstanden und daß diese, als sie starb, ihren Leichnam umsorgten und darin wetteiferten, den sie bedeckenden Grabstein durch den unaufhörlichen Fluß ihrer Träne auszuhöhlen?

26. Ich werde etwas noch Wichtigeres sagen: Irgendwoher aus den Evangelien hat jene gehört, daß denjenigen, die ihre Väter verlassen und Frau und Kinder und Brüder, versprochen worden ist, daß sie das Hundertfache erhalten und ein ewiges Leben erben werden. Auch diese hat wahrlich im voraus Mann und Kinder verlassen – nicht denjenigen (Mann), mit dem sie nach fleischlichen Gesetzen verbunden werden würde, auch nicht diejenigen (Kinder), mit denen sie in Geburtswehen liegen, sie gebären und in die Welt bringen würde, sondern jenen (Mann), den sie vorweg überhaupt nicht beachtete und dessen Anblick sie ihre Augen gänzlich entzog und jene (Kinder), durch die sie sich nicht erweichen ließ. Nachdem sie also diese von Anbeginn verlassen hatte, verließ sie jetzt auch ihre Brüder.

27. Wenn dich also die gegenwärtige Situation traurig macht, soll dich das Hundertfache (ihrer Belohnung) und das Los des ewigen Lebens trösten, welche deine Schwester, wie ich glaube, auf jeden Fall erlangen und zugewiesen bekommen wird, so daß es wieder offenbar wird, daß du es nicht mit Mäßigung ertragen wirst und mit David leise zu singen scheinst, „meine Seele weigert sich, sich trösten zu lassen". Aber warum hast du auch das folgende im Zusammenhang Stehende nicht hinzugefügt? Lies dazu auch das Fehlende, und ich bin mir sicher, du wirst fröhlich gestimmt werden; oder ich werde dir auch dieses einflüstern: „Ich dachte", heißt es, „an Gott

und empfand Freude“. Das Heilmittel gegen deinen Schmerz gehört zu den einfachsten und das Medikament ist leicht zu beschaffen; was gibt es sonst Leichteres als das Gedächtnis? Denke an Gott, und du wirst Freude empfinden; ich rufe ihn selbst als Zeugen an – denn Gott ist die Freude und der Frohsinn und die Wonne aller (Menschen).

28. Denke bitte auch daran, daß (Gott) dir nicht wie bei vielen (anderen) ein gänzlich geschwisterloses Dasein beschieden hat, sondern er gab dir (den Vorteil), in deiner Nähe einen echten (Bruder) zu finden, um mit David zu sprechen: einerseits denjenigen, der in den Unannehmlichkeiten mit dir leidet und dich tröstet, andererseits auch denjenigen, der bei den großen freudigen Ereignissen mit dir zusammen feiert – du weißt, (daß ich) deinen dem Rang der Bischöfe angehörigen Bruder (meine), der wie ein wertvoller Edelstein Anthrax im goldenen Kranz des goldenen Athen eingefügt worden ist. Es gibt für dich, das weiß ich, auch einen anderen Gott, den nach dem natürlichen und ursprünglichen zweiten, sowohl was die Natur als auch was die Gnade und den Namen angeht; ich meine den mächtigen König, dessen treuer und besonnener Diener du bist, nicht weniger als jener, den die Evangelien preisen, und der dich, indem er dir sagte, „so soll es geschehen“, zum Verwalter seines gesamten Besitzes bestellte.

29. Auch daran mußt du also denken und überlegen, mit welchem Meer von Gütern er dich übergossen hat, und welche Gunst er dir geschenkt hat und daß er keinem anderen unter allen seinen (Beamten) so nahesteht wie dir allein, und du wirst Freude empfinden und dich dem nicht versagen. Laß mich noch Wichtigeres sagen: Du hast ihm gedient, wie bislang kein anderer einem (Menschen gedient hat); du hast nichts, in irgend einer Weise gedacht oder getan, was mit dem (Wunsch) seines Herzens nicht übereinstimmte; du bist niemals dabei ertappt worden, ihn im geringsten gekränkt zu haben. Was glaubst du nun, wird es ihm verborgen bleiben, daß du das gegenwärtige Unglück so schwer erträgst? Ich selbst glaube es wenigstens nicht. Wenn er nun dies erfährt, dann wird sein menschenfreundliches Herz, das für dich mehr als für die anderen eine brennende Liebe empfindet, entflammen und traurig und betrübt werden. Und du wirst gleich den Eindruck erwecken, daß du, sein Diener in allem, der du keine Spur irgendwelcher Traurigkeit seinem Herzen zugefügt hast, ihn jetzt traurig und betrübt machst und für ihn ein Anlaß zur Trauer geworden bist.

30. Aber ich glaube, um die Traurigkeit der königlichen Seele zu vermeiden, wirst du, sei es auch unfreiwillig, mit dem Stöhnen aufhören und die Tränen abwischen; und allmählich werden sich, nachdem du deinem Herrn und König zuliebe von der Trauer und der Betrübnis Abstand genommen hast, die fröhlicheren Gemütsstimmungen einstellen, so daß du

auch in dieser Hinsicht, neben den anderen Wohltaten, von ihm Gutes erfahren wirst, daß dir sonst kein anderer außer ihm allein in deinem Leid zum Anlaß des Trostes geworden ist, und daß dank ihm deine Wehklage zeitweilig in Freude umgewandelt und das Kleid der Betrübnis zerrissen wird und daß du eine heitere Gemütsstimmung bekommst.

## 8. Kommentar

2. τῷ λογοθέτῃ ἐκείνῳ. Dieser gewöhnlich bei bereits Verstorbenen verwendete Ausdruck deutet, wie schon vermerkt[53], darauf hin, daß die vorliegende Kopie des *Escurialensis* nach dem Tod des Michael Hagiotheodorites erstellt wurde, weil er dem Vortrag sehr wahrscheinlich beigewohnt hat.

6. οἶσθα δὲ τοῦτον, ὦ φίλ' ἑταῖρε. Der eingeschobene Satz zeigt gleich zu Beginn der Rede, daß der Verfasser Gregorios Antiochos als Redner vor einem versammelten Publikum spricht, was weiter unten durch einschlägige Passagen noch verdeutlicht wird[54].

7f. ὁ δεύτερος εὗρε, <οὗ> καὶ κατὰ χάριν καὶ τοὔνομα, θεὸς βασιλεύς. Die Hinzufügung des Relativpronomens habe ich in dieser sich wörtlich wiederholenden Passage schon in der Grabrede des Gregorios Antiochos auf den Sohn des Protosebastos Alexios Komnenos vorgenommen[55]; sie scheint mir syntaktisch notwendig zu sein. Für den Kaiser Manuel als Träger des Namens Gottes[56] gibt es in der byzantinischen Literatur zahlreiche Namensdeutungen sowohl bei Gregorios Antiochos selbst[57] als auch bei anderen Autoren[58]. Dabei wird er oft ungeniert als „zweiter Gott" nach dem „ersten und natürlichen" Gott bezeichnet.

---

[53] Siehe oben S. 151.

[54] Vgl. dazu oben S. 148 mit den Zitaten der Anm. 8. Zur Anrede ἑταῖρε in solchen Zusammenhängen vgl. ferner Greg. Ant., Orat. fun. in Nicol. Cataphl. 71,20–21 (Sideras): ἄπαγε τῆς ὑπονοίας, ἑταῖρε; idem, Orat. fun. in fil. Protos. 81,12 (Sideras): Μάτην μοι φής, ἑταῖρε etc.

[55] Siehe A. Sideras, Unedierte Grabreden 86,7.

[56] Vgl. Matth. 1,23: Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός; s. auch Is. 7,14.

[57] Vgl. Greg. Ant., Orat. fun. in patrem suum III 147,22–24 (Sideras): καί οἱ κληροδοτεῖ ταύτην ὁ τοῦ νέου καὶ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ Σωτῆρος, ταὐτὸν δ' εἰπεῖν καὶ Ἐμμανουήλ, <ὁ>μώνυμος βασιλεύς; ibidem 148,15–16: οἶδε γάρ (sc. Manuel), διδαχθεὶς ἐκ τοῦ ὁμωνυμοῦντος αὐτῷ θεοῦ; idem, Orat. fun. in patrem suum IV (?) 179,21 (Sideras): συνεπινεύει τούτῳ καὶ θεώνυμος βασιλεύς; idem, Orat. fun. in Man. Comn. 211,9–10 (Regel): τὴν ἀπὸ Χριστοῦ προσηγορίαν αὐχοῦντα; ibidem 212,2: διὰ Χριστὸν κύριον θεωνυμοῦντα.

[58] Vgl. z.B. Mich. Ital., Orat. laud. in Man. Comn. 294,22–24 (Gautier): τὸ γὰρ καὶ τοὔνομα φέρειν ἐκείνου τῆς πρὸς ἐκεῖνον σφοδρᾶς ὁμοιότητός ἐστιν ἔνδειξις. σκέψαι γάρ· Ἐμμανουήλ

8. τὸν ἐν προφήταις ἐκεῖνον. In diesem Kontext scheint damit David gemeint zu sein, wenngleich Michael Hagiotheodorites weiter unten mit Moses verglichen wird[59].

10. χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν. Das ist ein formelhafter Ausdruck; er bedeutet, ebenso wie πρώην τε καὶ χθὲς (oder umgekehrt), „vor einiger Zeit, vor kurzem". Er kommt schon im Alten Testament vor[60] und wird von den Byzantinern, in dieser festen Form oder in leicht abgeänderten Formulierungen, immer wieder verwendet[61]. Eine konkrete Zeitangabe darin zu sehen, heißt das Formelhafte des Ausdrucks zu verkennen[62].

12. ἐπὶ τῇ καλλίστῃ ξυναίμῳ πεσούσῃ. Das ist ein erster Hinweis darauf, daß die Verstorbene nicht die einzige Schwester des Adressaten war. Ein weiterer Hinweis präzisiert sogar, daß ihre damals noch lebenden Brüder,

ἐστι τὸ θεολογούμενον ἡμῖν ἄνωθεν, Μανουὴλ δὲ κάτωθεν τὸ εὐφημούμενον ὄνομα· ταύτην δὲ τὴν φωνὴν «μεθ' ἡμῶν ὁ Θεὸς» ἑρμηνεύουσιν οἱ τὰ Ἑβραίων ἠκριβωκότες; Theod. Prodr., Contra hegoum.: É. Legrand, Bibl. Graeca Vulg. I 65,373 (= 158,354 Eideneier): ὄντως τυγχάνεις Μανουήλ, θεὸς ἐπίγειός τε; Eust. Thess., Orat. fun. in Man. Comn. 204,37–40 (Tafel): Ἦν οὖν κατά τι θεῖον διὰ ταῦτα καὶ τὸ τῆς ἐς ὕστερον κλήσεως· καὶ τῷ θεωνυμουμένῳ πάνυ προσφυῶς καὶ τὸ τοῦ ὀνόματος ἀποστολικὸν προσήρμοσται (hierbei wird sowohl auf den weltlichen Namen [Μανουήλ] als auch auf den geistlichen [Ματθαῖος] angespielt, den der Kaiser bekam, als er kurz vor seinem Tod das Mönchsgewand annahm; vgl. dazu die vorstehende Anm. 42).

59 Siehe die Textzeilen 238–239.

60 Siehe Gen. 31,2: ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν.

61 Außer den in der folgenden Anm. 62 zitierten Stellen des Gregorios Antiochos vgl. man auch Eust. Thess., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 33,15 (Sideras = 3,15–16 Wirth): χθές που καὶ πρὸ τρίτης; Niceph. Greg., Orat. fun. in Theod. Metoch. 477,9 (Schopen): χθὲς μὲν καὶ πρότερον usw.

62 Dies ist M. Loukaki passiert, die aus diesem Ausdruck folgerte, daß Gregorios Antiochos und Konstantinos Apimpithium, der Adressat der anderen Trostrede, „mindestens drei Briefe gewechselt haben". Vgl. M. Loukaki, Antiochos 141, Anm. 59: „Les deux hommes avaient échangé au moins trois lettres"! Vor einer solchen falschen Schlußfolgerung hätte sie doch der Text des Gregorios Antiochos bewahren sollen, den sie herausgegeben hat. In der Lobrede an Basileios Kamateros kommt nämlich dieser Ausdruck, ein wenig variiert, zum wiederholten Mal vor; vgl. Greg. Ant., Orat. laud. in Bas. Camat. 73,461 (Loukaki): χθὲς καὶ τρίτην; ibidem 81,592–593: χθές που καὶ τρίτην. Darüber hinaus hätte ihr diese stereotype Wendung auch in den anderen Werken des Gregorios Antiochos auffallen müssen, über die sie im Anhang ihrer Ausgabe (S. 123–162) berichtet: Man vgl. ferner Greg. Ant., Orat. fun. in patrem suum II: 111,22 (Sideras): χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν; Cod. Escur. 265, fol. 378$^{v}$21 (Trostrede an Konstantinos Apimpithium): χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν; fol. 385$^{v}$1 (Brief an den Patriarchen <Basileios Kamateros>): χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν; ibidem, fol. 401$^{v}$16–17 (Brief an Eustathios von Thessalonike): χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν. Vgl. auch idem, Orat. fun. in Nicol. Cataphl. 54,2 (Sideras): χθές που καὶ πρότριτα.

Michael und Nikolaos, jünger waren als der bereits verstorbene Konstantinos und – sehr wahrscheinlich – auch jünger als sie selbst[63]. Daß der oder die Verstorbene in der Trauerliteratur der Byzantiner als „gefallen“ (nämlich im frommen Kampf des Christen gegen die Sünde und das Böse) bezeichnet wird, stellt einen verbreiteten Topos dar[64].

12. διωλύγιον ἔκλαυσε. Das Adjektiv διωλύγιος, das seit Platon belegt ist[65] und das der Scholiast sowie alle älteren Lexika mit μέγας erklären, bildet nicht nur in Verbindung mit κακόν das verbreitete Sprichwort διωλύγιον κακόν, das fast in alle Sammlungen (Apostoles, Gregorios, Chrysokephalos, Zenobios) Aufnahme gefunden hat[66], sondern auch mit anderen Substantiven (wie κῦμα, πένθος usw.) entsprechende Redewendungen. Das adverbiale διωλύγιον verbindet sich zumeist mit den Verben (ἀνα)βοᾶν, (ἀνα)κωκύειν, (ἀν)ὀλολύζειν, (ἀν)οἰμώζειν. Andere Verbindungen wie die vorliegende des Gregorios Antiochos διωλύγιον ἔκλαυσε stehen vereinzelt da.

13f. εἰς πλημμύρας εὖ μάλα πολὺ τὸ δάκρυ ναούσας. Für den Vergleich des Tränenflusses mit Bächen, Flüssen Meeren, Überschwemmungen u.dgl. gibt es in der byzantinischen Trauerliteratur eine Fülle von Beispielen[67]. Die Partizipialform ναούσας scheint neben νάουσα, νάουσαν, νάουσαι der bislang einzige Akkusativ Plural des Femininums zu sein[68].

14. ἀποσχεδιάσας ἔχει τὰ βλέφαρα. Die Grundbedeutung des Verbs ἀποσχεδιάζειν (zeichnen, entwerfen, improvisieren) wird diesem Kontext nicht gerecht. Bezeichnenderweise findet sich gerade dieses Aoristpartizip in den alten Lexika (Hesychios, Suda, Photios) im Sinne von ψευσάμενος, eine Bedeutung, die aus der impliziten Improvisation hervorgegangen zu sein scheint. Diese Bedeutung hat vermutlich auch Antiochos vorgeschwebt in seiner Absicht, den trauernden Michael Hagiotheodorites in seinem Leid als beherrscht hinzustellen – eine Haltung jedoch, die nicht seinen inneren

[63] Vgl. die Textzeilen 250–253. Siehe auch oben, S. 153.

[64] Man vgl. z.B. Mich. Ital., Orat. fun. in Mich. Pantechn. 111,2 (Gautier): ὁ δέ γε νῦν πεπτωκώς; Theod. Prodr., Orat. fun. in Andron. Comn. 528,5–6 (Majuri): πεσόντος τοῦ μεγάλου σεβαστοκράτορος, οὐκ ἐκ χειρὸς πολεμίου πεσόντος; Eust. Thess., Orat. fun. in Man. Comn. 212,75–78 (Tafel): ἵνα μὴ καί τις τῶν βαρβάρων ἄρτι τὰ ἔργα τάδε γενέσθαι σκώψειε, πίπτει κατὰ φύσιν, μηδενὶ τῶν ἁπάντων κατ' αὐτοῦ δοὺς ἐναβρύνεσθαι usw. Siehe auch unten, Textzeile 181.

[65] Siehe Plat., Theaet. 162a1: οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία; idem, Leg. I: 890e2–3: μήκη τε αὖ κέκτηται διωλύγια.

[66] Ausführlich darüber W. Bühler, Zenobii Athoi Proverbia V, Göttingen 1999, 208–217 (Nr. 59).

[67] Eine Auswahl von einschlägigen Zitaten s. A. Sideras, Byzantinische Invektive 114–115, Anm. 312.

[68] Weitere Formen – auch kontrahierte – s. in Liddell-Scott s.v.

Gefühlen entsprach, sondern nur vorgespielt war, indem er seine Tränen unterdrückte.

15f. τὸ τῆς κατηφείας νέφος. κατήφεια, κατηφής, κατηφεῖν zur Kennzeichnung der äußeren Betrübnis der Trauernden gehören ebenso wie σκυθρωπός, σκυθρωπάζειν zum Vokabular der Trauerliteratur der Byzantiner[69].

20. καὶ τὰς θρηνούσας μετὰ Ἱερεμίου καλέσων. Der bekannte Spruch Jeremias[70] stellt in der byzantinischen Trauerliteratur einen Gemeinplatz dar, weshalb die Verfasser von Grabreden in einer gegen sie gerichteten Invektive mit den Klageweibern verglichen werden[71].

23. ἀλλ᾽ ἐς μέσους αὐτοπρόσωποι καταστᾶσαι. Wie im textkritischen Apparat vermerkt, habe ich eine Änderung von μέσους in μέσον erwogen; doch kann auch die überlieferte Lesart ohne weiteres stehen, wenn man dahinter an ein ἡμᾶς als Ergänzung denkt: ἐς μέσους <ἡμᾶς>: in unserer Mitte, nämlich inmitten der zuhörenden Trauergemeinde[72].

30f. ἀντιτύπου πέτρας. Das Adjektiv ἀντίτυπος steht hier im Sinne von „hart“. Das Ganze bildet eine weitere Variante des Topos, man sei nicht aus Stein geschaffen, um gefühllos zu sein[73].

40. τὸ δάκρυον, αὐτὸ δὴ τοῦτο πρὸ τῶν βλεφάρων ἄκρων καθήμενον, ἐκκαλέσωμαι. Wie der eingeschobene Satz verrät, handelt es sich beim Ausdruck τὸ δάκρυον πρὸ τῶν βλεφάρων καθήμενον um eine fast formelhafte Redewendung[74]. Was den Ausdruck δάκρυον ἐκκαλεῖν betrifft, so scheint sein Proto-

---

[69] Siehe darüber A. Sideras, Byzantinische Invektive 80–81. (Kommentar zu 43). Vgl. auch unten, Z. 18, 73, 150, 292.

[70] Siehe Ierem. 9,16–17: καλέσατε τὰς θρηνούσας καὶ ἐλθέτωσαν, καὶ πρὸς τὰς σοφὰς ἀποστείλατε καὶ φθεγξάσθωσαν.

[71] Siehe A. Sideras, Byzantinische Invektive 103 (Kommentar zu 98).

[72] Denselben präpositionalen Ausdruck verwendet Gregorios Antiochos in einem ähnlichen Zusammenhang auch in seinem Brief an Nikolaos Hagiotheodorites (nicht Michael Choniates, wie S.P. Lampros glaubte!): Cod. Escur. 265, fol. 396$^{v}$26f. (= II 400,18 Lampros): τὸν φάκελλον ἐς μέσους τιθείς; dort hat Lampros stillschweigend, aber zu Unrecht ἐς μέσον geschrieben.

[73] Man vgl. z.B. Greg. Ant., Orat. fun. in Nicol. Cataphl. 56,27 (Sideras): ὥσπερ εἰ ἐκ δρυὸς καὶ πέτρης ἀπέξεσμαί τε καὶ λελατόμημαι; Bas. Achr., Orat. fun. in Iren. Comn. 312,6–7 (Regel): κἂν ἐκ δρυὸς ἔβλαστε, κἂν ἐκ λίθου λελάξευται, κἂν ἐκ σιδήρου κεχάλκευται; Nicet. Chon., Orat. fun. in fil. suum 50,1–2 (van Dieten): τίς οὕτως ἀδαμάντινος ἢ πέτρας ἀγελάστου προϊών, ὃς οὐκ ἔσπεισεν ἐπὶ τῷ κειμένῳ δάκρυον; Joh. Eug., Orat. fun. in Mar. Pal. 112,1–2 (Lampros): Εἰ δὲ καὶ λίθος ἦν, εἰ δὲ καὶ σιδηροῦς τις καὶ τὴν καρδίαν ἀδαμάντινος, οὐκ ἂν θερμὸν ἀπεστάλαττον δάκρυον; Bess. Card., Orat. fun. in Man. Pal. 284,16–17 (Lampros): Ὦ, τίς οὕτω στερρός, τίς οὕτω ἀδαμάντινος ἢ λίθινος τὴν ψυχήν, ὡς οὐκ ἐπαφεῖναι δάκρυον usw. Dazu vgl. man den homerischen Vers (τ 163): οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ᾽ ἀπὸ πέτρης.

[74] Man vgl. z.B. Theod. Prodr., Orat. fun. in Andron. Comn. 521,14–16 (Majuri): οἷον δὴ καὶ περὶ τὰς θρηνητρίας ὁρῶμεν γινόμενον, αἷς, οἷον εἰπεῖν, πρὸ τῶν βλεφάρων αὐτῶν τὸ δάκρυον ἵσταται.

typ die homerisierende Wendung des Aischylos (Ag. 270 χαρά μ᾽ ὑφέρπει, δάκρυον ἐκκαλουμένη) zu sein, die auch sonst bei Gregorios Antiochos[75] sowie bei anderen Autoren vorkommt[76].

41. καὶ τὸ γόου λῆξαι, γόου πάλιν ἄρξασθαι γένηται. Hier liegt eine der üblichen effektvollen, durch Wiederholung desselben Wortes im selben oder – häufiger – in einem anderen Kasus entstehenden „kumulativen" Redewendungen vor[77].

47f. τοὺς μυρομένους λόγους καὶ ἀποιμώζοντας. Der Ausdruck erinnert an homerische Wendungen wie γοόωσά τε μυρομένη τε (Z 373) oder κλαίοντέ τε μυρομένω τε (X 427).

51. τοῦ προμηθέως τούτου. Als λογοθέτης war Michael Hagiotheodorites, wie im folgenden geschildert wird, für die öffentlichen Angelegenheiten zuständig.

53. τὰ παλαμναιότατα. Während andere Formen des Superlativs des Adjektivs παλαμναῖος reichlich vertreten sind, scheint diese Form des Neutrums nicht so verbreitet zu sein[78].

53f. ἐπιτρίψασι τούτῳ τῆς καρδίας τὸ τραῦμα. Die Konstruktion (ἐπιτρίβειν τινί τι) ist hier anders als etwa bei Xenophon (Mem.1,3,12) ἐπιτρίβειν τινά τι.

54. τὸ τῆς ψυχῆς δαυϊτικῶς ἀνακαινίσασιν ἄλγημα. Der Bezug auf David betrifft offenbar keinen einschlägigen Text, sondern nur die Verwendung des Verbs ἀνακαινίζειν[79].

63. εἰς οὐρανοὺς μετετάξατο. Gemäß der christlichen Lehre handelt es sich beim Tod des christlichen Menschen um ein Überwechseln von diesem vorläufigen ins ewige Leben im Himmel. Um dies auszudrücken, bedienen sich die byzantinischen Autoren – insbesondere in der Trauerliteratur – einer ganzen Reihe von Umschreibungen; eine der häufigsten ist μετατάσσεσθαι mit einem präpositionalen Objekt, meistens mit εἰς, nicht selten aber auch mit πρός eingeleitet[80].

---

[75] Siehe Greg. Ant., Orat. fun. in Nicol. Cataphl. 73,13–14 (Sideras): εἰς τὸ ἐγερεῖν κωκυτὸν καὶ δάκρυον ἐκκαλέσασθαι.

[76] Vgl. dazu A. Sideras, Byzantinische Invektive 113 mit den Anm. 303 und 304.

[77] Vgl. z.B. Matth. Ephes., Orat. fun. in Joh. Chumn. 276,16 (Sideras): καὶ γόοις ἐπιθήσομεν γόους. Weitere Beispiele in A. Sideras, Byzantinische Invektive 105 Anm. 240 und 241.

[78] Vgl. z.B. Nicet. Chon., Hist. 635,1–2 (van Dieten): εἰ μὴ καὶ τὸν κολοφῶνα τῶν ἀτοπημάτων προσεπιθήσουσι καὶ προσεπαγάγωσι τὰ παλαμναιότατα.

[79] Vgl. Psalm. 102,5: ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου; ibidem 103,30: καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.

[80] Vgl. z.B. Bas. Achr., Orat. fun. in Iren. Comn. 329,8–10 (Regel): εἰς τὴν ἡτοιμασμένην τοῖς δικαίοις ζωὴν μετατάξασθαι; Eust. Thess., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 48,17–18

91. τοῖς κατ' ἐκείνην βεβιωκόσιν ὀφειλόμενον πέπεισμαι. Die handschriftliche Lesart πέπυσμαι gibt zwar einen Sinn („... erfahre ich", nämlich durch das heilige Schrifttum); doch πέπεισμαι (... bin ich überzeugt) scheint mir passender zu sein, zumal die Verwechslung πέπυσμαι / πέπεισμαι in den Handschriften nicht ungewöhnlich ist.

93. ἔποχον τετρώρῳ τῶν ἀρετῶν. Die handschriftliche Lesart mit dem doppelten Dativ τετρώρῳ ταῖς ἀρεταῖς scheint mir syntaktisch nicht in Ordnung zu sein. ἔποχος kann entweder mit einem Dativ oder mit einem Genitiv verbunden werden[81]. Ich glaube, hier liegt seitens des Kopisten eine Verwechslung der Kompendien für die Endungen -ῶν und -αῖς vor. Daher habe ich τετρώρῳ τῶν ἀρετῶν (auf dem Viergespann der [vier Kardinal-] Tugenden) geschrieben[82]. Während aber der Ausdruck τέτρωρον ἅρμα mehrfach belegt ist[83], konnte eine Verbindung von τέτρωρον mit ἀρεταί, wie an dieser Stelle des Antiochos, nicht gefunden werden.

96f. τῷ τοῦ σώματος ἐνσοριασμῷ. Im LIDDELL-SCOTT ist das Wort ἐνσοριασμός nicht verzeichnet; im LBG ist es mit einer einzigen Stelle vertreten; Antiochos bietet nun einen weiteren Beleg (in der gleichen Bedeutung: Bestattung).

98. Καὶ τοῦτό σοι – 108 κενήρια. Hierbei handelt es sich, wie eingangs gezeigt wurde, um eine Textpartie, die Gregorios Antiochos in seiner Grabrede auf den Sohn des Protosebastos Alexios Komnenos ziemlich wörtlich wiederholt hat[84].

103f. καὶ τοὺς ἐμψύχους φόρτους τοῖς ἀψύχοις συναποχεύσασαι. Die handschriftliche Lesart in der Trostrede ist ziemlich klar συναποχεύσασαι. Denn nach dem ο steht eindeutig ein χ, nicht ein λ und danach folgt eher das Kompendium für ευ als ein einfaches ε, während die Endung -σασαι unzweideutig ist. Der handschriftliche Befund verbietet also, συναπολέσασαι oder gar συναποχέασαι zu schreiben. Es scheint also, daß Gregorios Antiochos

(SIDERAS = 14,8–9 WIRTH): τὴν καθ' ἡμᾶς ἀφεὶς παροικίαν καὶ εἰς τὴν ἄνω πόλιν μεταταξάμενος; Const. Manass., Orat. fun. in Niceph. Comn. 305,85–86 (KURTZ): οὐ μόνον ἕως ἔτι τοῖς γεηροῖς ἐτρίβετο πράγμασιν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν ἀγήρω κόσμον μεταταξάμενος; Greg. Ant., Orat. fun. in Andron. Contost. 198,6–8 (SIDERAS): ὅπως μὲν ἐκ τῶν κατ' αἴσθησιν πολεμίων μεταταξάμενος εἰς τοὺς ὑπὲρ αἴσθησιν usw.

[81] Beides bei Aischylos: Pers. 45–46 ἐπόχους | πολλοῖς ἅρμασιν; ibidem 54 ναῶν τ' ἐπόχους.

[82] Vgl. auch Greg. Ant., Orat. fun. in patrem suum I 98,24 (SIDERAS): τετρακτύος ἀρετῶν δίφρος.

[83] Vgl. z.B. Eur., Alc. 483: τέτρωρον ἅρμα Διομήδους; idem, Heraclid. 859–860: Εὐρυσθέως | τέτρωρον ἅρμα; Iphig. Aul. 214: πρὸς ἅρμα τέτρωρον usw.

[84] Für diese und manche sonstigen kleineren Selbstwiederholungen des Gregorios Antiochos s. oben S. 155–158.

hier nicht die passable Form συναπολέσασαι der Grabrede auf den Sohn des Protosebastos[85], sondern die kräftigere συναποχεύσασαι vorgezogen hat. Allerdings sind bislang keine Formen von einem Verb συναποχεύειν nachweisbar, und von ἀποχεύειν kommen vereinzelt nur Präsensformen vor[86]. Dennoch dürfte man die Bildung einer korrekten Aoristform wie συναποχεύσασαι einem Antiochos – falls er der Wortschöpfer ist – durchaus zutrauen, zumal ein Aorist ἔχευσα im Spätgriechischen nicht ungewöhnlich ist[87]. Daher habe ich die handschriftliche Lesart beibehalten und sie nicht durch συναπολέσασαι der Parallele ersetzt.

112. ἀναδεδιφρευμένου πρὸς οὐρανόν. Neben dem Präsens ἀναδιφρεύει (steigt empor) des Theodoros Prodromos[88], das im LBG als einziger Beleg dieses Verbums verzeichnet ist, bietet Gregorios Antiochos nun auch das passive Perfektpartizip ἀναδεδιφρευμένου.

121. λύθρῳ κατεστιγμένον, ὑπέφαινε τὸ χιτώνιον. Dabei hat Gregorios Antiochos sicherlich an das homerische (Z 268 = χ 402) αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον gedacht. Dies wird durch eine Parallelstelle aus dem Epitaphios auf den Sohn des Protosebastos verdeutlicht, in der Gregorios Antiochos dasselbe Bibelbeispiel verwendete[89].

121f. τῆς ἐγκαρδίου καμίνου ἀνέκαε τὰ πυρά. Der Vergleich des brennenden Schmerzes oder der tiefen Trauer mit einem Brennofen stellt in der byzantinischen Trauerliteratur einen verbreiteten Topos dar[90].

129f. καθάπερ τινὲς ποταμοί, μιᾶς πηγῆς ἀπεσχισμένοι etc. Das gleiche Bild findet sich in komprimierter Form auch bei Euthymios Malakes[91].

---

[85] Vgl. dazu den vorstehenden Kommentar zu 98–108.

[86] Vgl. z.B. Eur., Ion 148–149: ἂν ἀποχεύονται | Κασταλίας κρῖναι. Siehe auch Hesych., Lex. K 3629,3: II 512 (Latte): ἀπὸ τῆς παρ' Εὐριπίδῃ Σθενεβοίας τῷ Βελλεροφόντῃ ἀποχευούσης.

[87] Vgl. z.B. Greg. Naz., Carm. de se ipso: PG 37, 1386A6 Migne): σῆς δνοφερῆς κακίης ἰὸν ἔχευσας ὅλον. Siehe auch Etym. Gud., ε: II 445,11 (De Stefani): ... ὁ ἀόριστος ἔχευσα καὶ ἔχευα καὶ ἔχεα.

[88] Siehe L. Sternbach, Spicilegium Prodromeum, *Rozprawy Akademii Umiejętności,* Ser. II. 24 (1904) 343 (Gedicht Nr. ς') 1–2: Τὸν Θεσβίτην κτείναντα τοὺς Βαὰλ θύτας
οὐράνιον πῦρ ἀναδιφρεύει φθάνον.

[89] Vgl. Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 79,34–80,1 (Sideras): καθόσον ἐκεῖ μὲν ἔμφασιν προὔτεινον θηρὸς ἁρπαγῆς αἱμάτων σταγόνες, ποικίλλουσαι τὸ χιτώνιον; ibidem 80,6–8: καὶ τῆς ξυμφορᾶς ἀπαράγραπτος μάρτυς στιγματίας λύθρῳ χιτὼν καὶ πεπαλαγμένον αἵμασιν ἔσθημα.

[90] Vgl. z.B. Eust. Thess., Orat. fun. in Niceph. Comn. 295,165 (Kurtz): τοῖς δὲ σοῖς κάμινον ἐξανήψας ἄσβεστον συμφορᾶς; Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 84,10 (Sideras): τῇ τῶν σπλάγχνων καμίνῳ; idem, Orat. fun. in patrem suum III 159,31 (Sideras): <ἐν τ>ῇ καμίνῳ τῆς ἐπὶ σοὶ μακρᾶς θλίψεως usw.

[91] Vgl. Euth. Mal., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 158,26–28 (Papadopulos-Kerameus): ὢ ποταμὸς ἀγάπης, εἰς πολλὰ μετασχηματιζόμενός τε καὶ μεριζόμενος καὶ πλήθων πάλιν τοῖς ῥεύμασιν.

142. τοῦ παλινστρόφου πράγματος, ἥλιε. Das in der klassischen Literatur nicht belegte Adjektiv παλίνστροφος ist bei den Byzantinern geläufig; allein Niketas Choniates verwendet es immer wieder, einmal sogar in Verbindung mit πρᾶγμα wie an dieser Stelle des Antiochos[92].

150f. καὶ οἷς μὴ καὶ αὐτὸς ἅμα ταύτῃ τίθῃ χαρμόσυνα. Die Lesart τίθῃ – sogar mit dem sonst nicht konsequent notierten *iota subscriptum* – ist in der Handschrift eindeutig und somit als zweite Person Singular des Mediopassivs verstanden[93]. Andererseits ist in ähnlichen Zusammenhängen die zweite Person Singular des Aktivs τίθης zu finden[94].

156. Ὁ μὲν οὖν ἐμὸς καὶ μέγας Γρηγόριος. Diese authentische σφραγίς, die Gregorios Antiochos in mehreren seiner Werke wiederholt, hat dazu geholfen, ihm einige anonym bzw. ohne Anfang überlieferte Schriftstücke mit Sicherheit zuzuweisen[95]. Das folgende (Z. 156f.) τὸν ἐκ τῆς Θεολογίας ἐπωνομασμένον bildet eine weitere Variante der üblichen Namensdeutungen für Gregorios Theologos[96].

164f. ἣν καὶ τῆς τελευτῆς ἐκείνη προμεμελέτηκεν. Die Handschrift bietet τελευταίας, wobei aber der Satz hinkt, weil das Bezugswort fehlt. Daher habe ich τελευταίας in τελευτῆς (wie unten, Z. 210: πρὸ τελευτῆς) geändert – eine Verschreibung, die offenbar auch im Epitaphios des Gregorios Antiochos auf den Sohn des Protosebastos Alexios Komnenos vorliegt[97].

---

[92] Vgl. Nicet. Chon., Hist. 249,85 (van Dieten): ὢ πραγμάτων παλινστρόφου φορᾶς. Zur Anrufung der Sonne vgl. A. Sideras, Byzantinische Invektive 100 (Kommentar zu 92).

[93] Wie z.B. Anth. Graeca XI 300,1: III 690,1 (Beckby): πολλὰ λαλεῖς, ἄνθρωπε, χαμαὶ δὲ τίθῃ μετὰ μικρόν; Liban., Epist. 421,2: X 411,21–412,22 (Foerster): εἰ μὲν οὖν τι καλὸν τίθῃ μένειν.

[94] Vgl. oben die Textzeilen 134–135; s. auch Euth. Mal., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 161,22 (Papadopulos-Kerameus): ἐν δεινῷ τίθης τὴν ἐκδημίαν.

[95] Siehe darüber A. Sideras, Byzantinische Grabreden 202 Anm. 12. Zu den dort angeführten Stellen kann man noch folgende hinzufügen: Greg. Ant., Epist. ad <Nicol. Hagioth.> 401,29 (Lampros): ὁ ἐμὸς Γρηγόριος, ὁ πολὺς τὴν θεολογίαν; idem, Epist. ad Episc. Castor. 128,31 (Drakopoulou-Loukaki): κατὰ τὴν τοῦ ἐμοῦ Γρηγορίου θεολογίαν; idem, Epist. ad Bas. Camat.: Cod. Escur. 265, fol. 386r23: καὶ τοῦτο πρὸς τοῦ ἐμοῦ Γρηγορίου μεμυσταγώγημαι; idem, Orat. laud. in Luc. Chrysob.: Cod. Escur. 265, fol. 500v11: ἡ τοῦ ἐμοῦ Γρηγορίου θεολογία.

[96] Vgl. z.B. Mich. Psell., Orat. laud. in Nicol. monach. 53,59 (Gautier,): Γρηγόριος δέ, ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος; Mac. Macr., Orat. fun. in amic. Joh. 314,26–27 (Sideras = 203,98 Argyriou): ὁ τῆς θεολογίας φησὶν ἐπώνυμος; Anon., Vita Mac. Macr. 216,16 (Argyriou): ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος usw.

[97] Siehe Greg. Ant., Orat. fun. in fil. Protos. 81,17–18 (Sideras): ὅ γε μὴν τῆς τελευταίας τοῦ χρυσοῦ μειρακίου τόπος – eindeutig statt τελευτῆς. Vgl. ibidem, 82,2–3: σὺ δὲ θανατῶν ὥσπερ ἐπέδραμές τε τῇ τελευτῇ, wo der Escurialensis wieder τελευταία bietet.

Denkbar wäre auch die Beibehaltung der handschriftlichen Lesart τελευταίας und die Ergänzung ἀναπνοῆς oder στιγμῆς als Bezugswort, was mir aber weniger plausibel erscheint.

167f. καὶ αἱ τῶν χειρῶν θαμιναὶ τοῦ στέρνου καταφοραί. Dieses Bild des inbrünstig Betenden, der sich mit den Händen Hiebe auf seine Brust versetzt – für unser Gefühl ein wenig theatralisch – hat Gregorios Antiochos in seinen Werken schon einige Male gezeichnet[98].

171f. τὴν ὁμώνυμον Ἄνναν, τὴν μητέρα τοῦ Σαμουήλ. Das ist ein unmißverständlicher Hinweis darauf, daß die Verstorbene mit Vornamen Anna hieß[99]. Dies wird weiter unten durch den Vergleich auch mit der anderen Anna, der Tochter Phanuels, noch einmal bekräftigt[100].

182. ἔρωτι παιδοτοκίας. Im Gegensatz zu παιδοποιΐα findet sich für παιδοτοκία im LIDDELL-SCOTT kein Beleg. Eine einzige Stelle bietet auch die CD-ROM des TLG, und zwar aus Nikephoros Gregoras[101].

194. ἀπόστοργος ἀνδρὶ διαβιώσασα. Das Adjektiv ἀπόστοργος[102], ebenso wie das Adverb ἀποστόργως, sind erst im nachklassischen Schrifttum, insbesondere bei den Byzantinern, aber auch dort nicht sehr zahlreich belegt.

202. πρὸς τὴν ἔξοδον παρεσκεύαστο. Als ἔξοδος (der Seele aus dem Körper, des Menschen aus dem irdischen Leben) wird in der byzantinischen Trauerliteratur der Tod bezeichnet. Dafür findet man eine Reihe von Beispielen sowohl bei Gregorios Antiochos selbst als auch bei anderen Autoren[103].

205f. τῆς ἐς τὸ κατ᾽ ἀγγέλους σχῆμα μεταμφιάσεως. Die Periphrase ἡ ἐς τὸ κατ᾽ ἀγγέλους σχῆμα μεταμφίασις steht für die sonst kürzere Wendung

---

[98] Vgl. Greg. Ant., Orat. fun. in patrem suum III 143,28–29 (SIDERAS): ἐπαίρων τὰς χεῖρας μετὰ Δαυῒδ εἰς τὰ ἅγια καὶ ταύτας θαμινὰ κατάγων ἐπὶ τοῦ στέρνου καὶ θεὸν ἱλεούμενος; idem, Orat. fun. in Luc. Chrysob.: Cod. Escur. 265, fol. 497r13–14: οἱ τῶν χειρῶν ἐντρίβουσι κόνδυλοι καὶ τὸ πλάττειν ἐνδελεχοῦντες καὶ θαμὰ τοῦ στέρνου καταφερόμενοι; ibidem, fol. 502v12–13: τὸ δὲ στέρνον ἐπεμβαλεῖν ταῖς χερσίν, ὅτε δεῆσαν προσεύξασθαι, τοῖς κονδύλοις ὑπεσταλμένοις, βαρεῖαι τούτου καὶ θαμιναὶ καταφέρονται.

[99] Vgl. dazu oben, S. 152.

[100] Siehe unten die Textzeilen 187–188.

[101] Vgl. Niceph. Greg., Hist. Rom. 1,4: I 21,24 (SCHOPEN): ὥραν παιδοτοκίας οὐ παρασχούσης αὐτῇ. In der „on line"-Version des TLG sowie im demnächst erscheinenden neuen Faszikel des LBG sind weitere Belege verzeichnet (Mitteilung von Prof. Hörandner).

[102] Vgl. Hesych., Lex. A 6675: I 226,75 (LATTE): ἀπόστοργον, ἀπεχθὲς καὶ μὴ στεργόμενον. Siehe auch Phot., Lex. a 2662 (THEODORIDIS): ἀπόστοργον τὸ ἄστοργον. „ohne Liebe, feindselig", LBG s.v.

[103] Vgl. z.B. Greg. Ant., Orat. fun. in patrem suum II 118,10–11 (SIDERAS): τό τε θανάτου καθ᾽ ἡμέραν ἀναμεμνῆσθαι καὶ παρεσκευάσθαι καὶ ἡτοιμάσθαι πρὸς τὴν ἔξοδον; idem, Orat. fun. in Man. Comn. 222,28 (REGEL): καὶ τέλος ἐν πύλαις ἐξόδου βιοτῆς. Siehe auch Mich. Psell., Orat. fun. in Styl. 79,22 (SATHAS): πρὸς τὴν ἔξοδον κατηπείγετο; idem, Orat. fun. in Ptric. Joh. I 151,19–20 (KURTZ-DREXL): ἡτοιμάσω πρὸς τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς usw.

ἀγγελικὸν σχῆμα, womit die Annahme des Mönchsgewands bzw. des Nonnenschleiers gemeint ist[104]. Dies ist ein unmißverständlicher Hinweis darauf, daß die Verstorbene kurz vor ihrem Tod Nonne wurde[105]. μεταμφίασις ist im Liddell-Scott nicht verzeichnet, kommt aber auch sonst bei den Byzantinern vor[106], wobei die Belege für das Substantiv μεταμφίασις weniger zahlreich sind als diejenigen für das Verb μεταμφιάζειν.

209f. δῆλος εἶ πάντως θέμενος αὐτῇ τὴν ξενωνυμίαν. Daraus lassen sich zwei für die Person der Verstorbenen interessante Schlußfolgerungen ziehen: Erstens daß Michael Hagiotheodorites bei der Annahme des Nonnenschleiers seitens seiner Schwester Anna der Namensgeber des Nonnennamens war; und zweitens daß dieser Nonnenname, wie die wiederholten, unüberhörbaren Namensdeutungen des Kontextes bezeugen, Xene war[107]. Die religiöse Zeremonie fand offenbar kurz vor dem Tode der Anna (περὶ τὰ λοίσθια Z. 205) statt, wahrscheinlich als sie bereits nicht bei vollem Bewußtsein war und im Sterben lag.

221f. γυναικὸς ἀσχολίαι φαύλης καὶ τῇ Ἐργάνῃ θυούσης. Antiochos läßt hier die von Salomon gepriesene emsige Frau im Vergleich zur edlen und frommen Schwester des Michael Hagiotheodorites als eine einfache Bäuerin und Anbeterin der Beschützerin des Handwerks, Ἐργάνη Ἀθηνᾶ, erscheinen.

229. ὁλονύκτως. Die adverbiale Form ὁλονύκτως, die ebenso wie die Adjektivform ὁλόνυκτος (statt ὁλονύκτιος)[108] im Liddell-Scott nicht verzeichnet ist, kommt vereinzelt auch sonst in der byzantinischen Literatur vor[109].

---

[104] Vgl. Greg. Ant., Orat. fun. in Andron. Contost. 187,5–6 (Sideras): τοῦ <διὰ> τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος Ἀκακίου μετονομασθέντος. Daher ist es unverständlich, daß W. Regel im ähnlich lautenden Titel seiner Ausgabe des Epitaphios des Gregorios Antiochos auf den Kaiser Manuel I. Komnenos (191,1–2) τὸν διὰ τοῦ ἁγίου καὶ εὐαγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντα Ματθαῖον μοναχὸν statt ἀγγελικοῦ gelesen und geschrieben hat. Auf der ersten Seite des „Inhaltsverzeichnisses" (Πίναξ τῶν ἔμπροσθεν περιεχομένων) des *Escurialensis* steht doch unter Nr. δ' eindeutig ἀγγελικοῦ. Siehe auch A. Sideras, Byzantinische Grabreden 211 Anm. 80.

[105] Vgl. dazu oben, S. 153f.

[106] Bei einigen Historikern wiederholt sich die stereotype Wendung ἡ τῆς ἐσθῆτος μεταμφίασις; vgl. z.B. Joh. Scyl., Synops. (Leo Arm.) 9: 21,8 (Thurn) = Theoph. Cont., Leo Arm. 37,9 (Bekker); Georg. Cedr., Comp. Hist. II 64,15 (Bekker).

[107] Vgl. die Textzeilen 207–213. Der Nonnenname Xene scheint in Byzanz geläufig gewesen zu sein; ihn bekam als Nonne z.B. auch die Ehefrau des Michael IX. Palaiologos Rita-Maria von Armenien; vgl. dazu A.Th. Papadopulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259–1453, Diss. München 1938, 36 (Nr. 59).

[108] Siehe Textzeile 190: πανημερίοις καὶ ὁλονυκτίοις.

[109] Vgl. z.B. Orig., Fr. in Psalm. 101,7,32: III 194,8 (Pitra): τῷ ὁλονύκτως εὔχεσθαι; Mich. Glyc., Annal. 3: 436,9 (Bekker): ὁλονύκτως κυβεύειν ἤθελε.

237. κατὰ τὴν λεπρῶσαν Μαριὰμ ἐκείνην. Die Handschrift bietet hier einwandfrei ὁρῶσαν, eine Lesart aber, die weder zum Kontext paßt noch der biblischen Überlieferung entspricht, nach der Mariam, die Schwester von Moses und Aaron, nicht von ihren Brüdern bestattet, sondern vor deren Augen durch göttlichen Entschluß plötzlich von Aussatz befallen wurde[110]. Das an der Bibelstelle zweimal nacheinander stehende Partizip λεπρῶσα hat daher sehr wahrscheinlich auch im Original des Antiochos gestanden, aus dem später durch Verlesung oder Verschreibung das ähnlich aussehende und klingende ὁρῶσαν entstanden sein dürfte. Somit bezieht sich das in der Trostrede folgende δυοῖν ἀδελφῶν τυχοῦσα τῶν ἐνταφιαστῶν, Μωσέως ἄλλου καὶ Ἀαρών nicht auf Mariam, sondern auf Anna, deren Brüder, Michael und Nikolaos, entsprechend mit Moses und Aaron verglichen werden[111].

241f. τὸν δὲ εἰκονίζει σοι ὁ γλυκὺς ὁμαίμων, τὸν Ἀαρών, ἀρχιερωσύνῃ κατ' ἐκεῖνον τετιμημένος. Gemeint ist damit, wie im vorigen Kommentar erläutert, der Bruder von Michael und Anna, Nikolaos Hagiotheodorites, der Bischof von Athen und bei dem Tod und der Bestattung seiner Schwester Anna in Konstantinopel anwesend war[112].

242–244. καὶ τὸν κροσσωτὸν περιβεβλημένος ποδήρη καὶ τὴν ἐπωμίδα καὶ τὸ ἐφοὺδ καὶ τὴν κίδαριν καὶ ὅσα λοιπὰ τὴν ἀρχιερατικὴν στολὴν συναπαρτίζει ἐξαίρετα. Dies sind die wichtigsten Bestandteile der Amtstracht eines Bischofs, die manchmal auch nur durch eines dieser Kleidungsstücke – vor allem κίδαρις – angedeutet wird[113]. Der fehlende Akzent auf dem ἐ sowie der Gravis auf dem ὺ, der offenbar nicht die übliche Abkürzung für -ον darstellt, zeigen, daß an dieser Stelle des *Escurialensis* (fol. 203$^{v}$9) sowie sehr wahrscheinlich auch in der Grabrede des Gregorios Antiochos auf Nikolaos Kataphloron (Cod. Escur. 265, fol. 269$^{v}$13 = 68,14 Sideras) die bei Lampe mehrmals belegte Form ἐφούδ, nicht die Form ἔφουδον überliefert ist, wie ich früher angenommen habe[114].

---

110 Vgl. Num. 12,10–11: ... καὶ ἡ νεφέλη ἀπέστη ἀπὸ τῆς σκηνῆς, καὶ ἰδοὺ Μαριὰμ λεπρῶσα ὡσεὶ χιών. καὶ ἐπέβλεψεν Ἀαρὼν ἐπὶ Μαριάμ, καὶ ἰδοὺ λεπρῶσα etc.

111 Derselbe Vergleich findet sich auch in der Grabrede des Euthymios Malakes auf Nikolaos Hagiotheodorites; s. Euth. Mal., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 157,33 (Papadopulos-Kerameus): ἐλάλεις πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὡς Ἀαρὼν πρὸς Μωυσῆν.

112 Vgl. dazu auch oben, S. 154.

113 Außer den im Similienapparat zitierten Stellen vgl. noch Mich. Psell., Orat. fun. in Joh. Xiph. 126,105–107 (Sideras): ἀρχιερατικῇ δὲ τελειότητι ἀσυγκρίτως ἣ ὅσους ὁ ποδήρης ἐκόσμησε καὶ ἡ κίδαρις.

114 Vgl. Greg. Ant., Orat. fun. in Nicol. Cataphl. 68,13–14 (Sideras): τὸν ποδήρη καὶ τὴν ἐπωμίδα καὶ τὸ ἔφουδον. Siehe auch LBG s.v.

251f. κλινήρους κειμένης τοὺς τῶν ἀδελφῶν νεωτέρους τὸν σκίμποδα κυκλοῦν καὶ περιίστασθαι τὸ κλινίδιον καὶ θανούσης δὲ τὴν σορὸν ἀμφιέπειν. Dieser Textpassus ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich: Er verdeutlicht, daß Michael und Nikolaos jünger waren als der vor Jahren verstorbene Konstantinos[115] – sehr wahrscheinlich auch jünger als ihre Schwester Anna. Andererseits wird durch diesen Passus die Anwesenheit von Nikolaos am Sterbebett und bei der Bestattung seiner Schwester Anna in Konstantinopel bezeugt, was für die Datierung des Todes der Anna und somit auch für die Abfassung und den Vortrag der Trostrede des Gregorios Antiochos hilfreich ist[116].

252f. καὶ τὸν ἐπιπωματίζοντα λίθον τῇ τῶν δακρύων ἐνδελεχείᾳ κοιλαίνειν φιλονεικεῖν. Anspielung auf den Vers πέτρην κοιλαίνει ῥανὶς ὕδατος ἐνδελεχείῃ, der nach Choirilos[117] zum Sprichwort geworden ist. Dabei wird der Vers entweder ganz[118] oder nur zum Teil oder auch modifiziert referiert[119].

270f. μὴ κατὰ τοὺς πολλοὺς τὸ πάντῃ ἀνάδελφόν σοι ἐπεψηφίσατο, ἀλλ᾽ ἔδωκέ σοι ἐκ τοῦ σχεδὸν καὶ γνήσιον εὑρίσκειν μετὰ Δαυΐδ. Die Wendung γνήσιος ἀδελφός findet sich im Alten Testament nur im Buch Sirach[120]. Gregorios Antiochos ist also hier ein *lapsus memoriae* unterlaufen, was auch sonst bei den aus dem Gedächtnis zitierenden Byzantinern nicht selten der Fall ist[121]

274f. τῶν χρυσῶν Ἀθηνῶν. Berühmt und viel zitiert ist in Bezug auf das ruhmreiche alte Athen der Spruch Pindars λιπαραὶ καὶ ἰοστέφανοι Ἀθῆναι[122].

---

[115] Über Konstantinos Hagiotheodorites s. oben S. 149f.

[116] Vgl. dazu oben S. 154f.

[117] Vgl. Choeril., Fr. dub. 9: S. 79,1 (Colace) mit dem Kommentar zur Stelle.

[118] Wörtlich z.B. bei Gal., De temp. 3,4: I 676,6 (Kühn); idem, De loc. aff. 1,2: VIII 27,11 (Kühn) usw.

[119] Vgl. z.B. Joh. Philop., In Aristot. Phys. comm. XVII 826,13 (Vitelli): πέτρην κοιλαίνει ῥανὶς ὕδατος ἐνδελεχείῃ; Joh. Chrys., In illud si esur. inim. 1: PG 51, 174,2–3 (Migne): τί δὲ πέτρας σκληρότερον; ἀλλ᾽ ὅμως ἡ ἐνδελέχεια τὴν φύσιν ἐνίκησεν; Joh. Zonar., Epit. hist. (Praef.): I 4,24–26 (Dindorf): εἰ γὰρ κοιλαίνειν τὸ τῆς πέτρας σκληρὸν καὶ ἀπόκροτον ῥανίδος ἐνδελέχεια δύναται. Siehe auch Mich. Apost., Coll. paroem. 15,19: II 632,13 (Leutsch): ῥανὶς ἐνδελεχοῦσα κοιλαίνει πέτραν.

[120] Siehe Sir. 7,18: Μὴ ἀλλάξῃς φίλον ἕνεκεν διαφόρου, μηδὲ ἀδελφὸν γνήσιον ἐν χρυσίῳ Σουφίρ.

[121] Vgl. dazu A. Sideras, Byzantinische Invektive 99 mit Anm. 211 (Kommentar zu 89f.).

[122] Siehe Pind., Dith. fr. 76 (Maehler = 64 Bowra):

ὦ ταὶ λιπαραὶ καὶ ἰοστέφανοι καὶ ἀοίδιμοι,
Ἑλλάδος ἔρεισμα, κλειναὶ Ἀθᾶναι,
δαιμόνιον πτολίεθρον.

Vgl. dazu z.B. Eust. Thess., Orat. fun. in Nicol. Hagioth. 43,29 (Sideras = 11,83–84 Wirth): Αἱ λιπαραὶ καὶ χρυσαῖ Ἀθῆναι καὶ ἰοστέφανοι.

Daß auch χρυσαῖ Ἀθῆναι eine formelhafte Redewendung darstellt, bezeugt das oft hinzugefügte ὄντως[123]. Merkwürdigerweise sind die beiden zitierten Stellen die einzigen diesbezüglichen Belege in der CD-ROM TLG, und zwar beide im Akkusativ Plural[124], den aber auch Theodoros Hyrtakenos und Johannes Chortasmenos benutzen[125]. Hyrtakenos verwendet darüber hinaus auch den Nominativ Plural[126]. Ein Genitiv Plural, wie an dieser Stelle des Antiochos, oder ein Dativ Plural dieses Ausdrucks konnten nicht festgestellt werden[127].

## 9. Einige seltene bzw. noch nicht registrierte Wörter und Formen (* in Liddell-Scott und Lampe nicht verzeichnet)

* *ἀναδιφρεύειν*: μετὰ σαρκὸς ἀναδεδιφρευμένου πρὸς οὐρανόν Z. 111f.
* *ἐνσοριασμός*: μαρτυροῦντα τῷ τοῦ σώματος ἐνσοριασμῷ Z. 96f.
*ναούσας*: εἰς πλημμύρας, εὖ μάλα πολὺ τὸ δάκρυ ναούσας Z. 13f.
* *ὁλονύκτως*: τὰς ὁλονύκτως αἰρομένας χεῖρας εἰς προσευχὴν Z. 229
* *παιδοτοκία*: ἀλλ' ἔρωτι παιδοτοκίας προσεδρεύουσα ταῖς δεήσεσιν Z. 182
*παλαμναιότατα*: ἡμῖν ἐπαράσονται τὰ παλαμναιότατα Z. 53
* *συναποχεύειν*: τοὺς ἐμψύχους φόρτους τοῖς ἀψύχοις συναποχεύσασαι Z. 103f.

[123] Vgl. Greg. Naz., Orat. fun. in Bas. Caes. 14: PG 36, 513A7–8 (Migne = 14,1: 86,19–20 Boulenger): Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως; Duc., Hist. 38: 271,21 (Bekker): τὰς χρυσᾶς ὄντως Ἀθήνας. Letzteres wörtlich auch bei Johannes Chortasmenos; s. die nachstehende Anm. 125.

[124] Möglicherweise hängt Dukas hier von Gregorios Nazianzenos ab. Man vgl. aber auch Greg. Ant., Epist. ad <Nicol. Hagioth.> 409,10 (Lampros): τὰς χρυσᾶς Ἀθήνας βραχὺ λιπών. [Anm. d. Red.: Weitere Stellen in der Online-Version des TLG. Siehe auch unten, S. 210 (mit Anm. 4 und 5) dieses Bandes.]

[125] Vgl. Theod. Hyrt., Epist. 73: 34,12–13 (La Porte-du Theil): ὑπὲρ τὰς σοφὰς καὶ χρυσᾶς ἐκείνας Ἀθήνας πάλαι ποτέ; Joh. Chort., Epist. 47: 202,14 (Hunger): τὰς χρυσᾶς ὄντως Ἀθήνας.

[126] Vgl. Theod. Hyrt., Epist 50: 16,3–4 (La Porte-du Theil): τί πρὸς ταύτην Ἀθῆναι, αἵ πρὶν μὲν χρυσαῖ ταῖς παιδεύσεσιν.

[127] Man vgl. auch folgende Wendungen: Mich. Chon., Orat. laud. in Is. Ang. 6: I 211,12–13 (Lampros): Ἀθῆναι, πόλις μὲν ἦν ὅτε χρυσῆ καὶ σοφὴ καὶ λιπαρὰ ὑμνουμένη etc.; idem, Epist. κ' 4: II 26,25–27,2 (Lampros): ὅθεν οὐδὲ ἡ ποτὲ χρυσῆ ζώνη ἔτι χρυσῆ καὶ τοὺς Ἀθηναίους εὐφροσύνῃ περιζωννύουσα.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 191–208


ANDREW F. STONE / CRAWLEY, WESTERN AUSTRALIA

# NERSES IV "THE GRACIOUS", MANUEL I KOMNENOS, THE PATRIARCH MICHAEL III ANCHIALOS AND NEGOTIATIONS FOR CHURCH UNION BETWEEN BYZANTIUM AND THE ARMENIAN CHURCH, 1165–1173

Few areas of scholarship invite more animated discussion than theology. This discipline, however, cannot be avoided in the study of the Byzantine empire, including the study of its relations with the other "nations" (ἔθνη) which surrounded it. One such nation, key to relations with the east, was Armenia (in the time that we are considering not yet divided into the homeland Greater Armenia and the daughter kingdom of Lesser Armenia in Cilicia, although there were already Armenian baronies in the latter).

The ecclesiastical scholars of this nation have been drawn to the magnetic personality of one of their saints, largely due to his seemingly "ecumenical" agenda, the twelfth-century *katholikos* Nerses IV Klayetsi, better known by the epithet Shnorhali, "the Gracious". Nerses is remembered by the Armenians of our own time not only for his dialogues with other Churches (Greek, Syrian and Roman), but a famous encyclical letter to his flock, and his numerous hymns and reformation of the Chant (bringing it closer to contemporary folk music). He is best remembered by the Church at large, however, for overseeing, between his assumption of the catholicate in 1167 and his death in 1173, negotiations with the Orthodox Church of Byzantium.

Unfortunately, from the point of view of objective scholarship, those who have studied Nerses' agenda have tended to have their own particular Christological axe to grind and wish to prove him "orthodox" in his faith in accordance with their individual notions of what constitutes orthodoxy. Representatives of both of the main two schools of thought, the Chalcedonians and the Monophysites (although this is admittedly a somewhat simplistic representation of affairs), have adduced parts of the profession of faith of Nerses out of context in support of their own opinions. This has created division, rather than reconciliation, and therefore has worked against Nerses' own aims. It is only more recently that this conflict over

the Christological question has begun to be resolved by the modern ecumenical movement, which urges that the controversy between the two schools arose largely out of a misunderstanding of each others' terminology[1]. We shall largely sidestep this linguistic question, best left to those with a knowledge of both Armenian and Greek, and concentrate on the historical background, working towards the adduction of recently-published source material in Greek.

This article is not concerned to vindicate a Christological position and prove Nerses orthodox according to Armenian, Syrian Jacobite, traditional eastern Orthodox or western notions (either Catholic or Protestant), or otherwise. The premise is that, from a historical point of view, it would be profitable to stand outside the theological debate, take a neutral stance, and consider, in the light of the new evidence alluded to, the question of what actually, historically, did happen between Nerses and the Byzantine theologian Theorianos at Hromkla in Lesser Armenia in Cilicia in the negotiations for communion between the Armenian and Byzantine Churches. This new evidence is comprised of two rhetorical accounts of what seemingly happened in two contemporary debates at Constantinople, Eustathios of Thessaloniki's 1173 annual oration to the Greek Patriarch Michael III Anchialos and another oration by Michael Choniates for the same man[2]. An English translation of Nerses' profession of faith has been published by Poladian[3] and a translation of his encyclical letter has been published by Alajalian[4].I shall, however, be concentrating on the Greek sources just alluded to.

---

[1] I do not have command of the Armenian language and am dependent on English and French translations of Nerses' professions of faith, e.g. Poladian, cited in note 2 below. I have, however, read the English article by Archbishop H. Khatchatourian, The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium. *Miscellanea Francescana* 78 (1978) 413–434, which is a concise overview written by a scholar with a command of the sources in the original language, to which I am indebted for the references to Cappelletti's Latin translation, the full text of which I have been unable to obtain.

[2] P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge 1993, 175–176, who to my knowledge has recognised the relevance of the oration to this question. For the modern editions of the speeches in question, see notes 40 and 41.

[3] St Nerses Shnorhali, The Profession of Faith of the Armenian Church, tr. and commented upon by T.V. Poladian. Boston 1941, hereafter cited as Poladian, Profession; for a free Latin translation, see Nerses Klajetsi, Sancti Nersetis Clajensis Armeniorum Catholici Opera nunc primum in latinum conversa notisque illustrata, ed. D.J. Cappelletti. Venice 1833, 173–194. Nerses' works in Cappelletti's edition will henceforth be cited as Nerses, Opera.

[4] St Nerses Shnorhali, General Epistle, ed. and tr. Fr. A. Aljalian. New York 1996.

We need first, however, to introduce the protagonists other than Nerses. Michael Anchialos had been promoted to patriarch from the position of "consul of the philosophers". The emperor Manuel I Komnenos, a keen student of theology, will have endorsed his candidature due to his support of the imperial stance in an internal Byzantine religious controversy over the meaning of Christ's saying, "My Father is greater than I" (John 14.28). His patriarchate also saw the promotion of Eustathios to the metropolitanate of Thessaloniki (1176). Michael Choniates became Metropolitan of Athens some time later (1182).

Eustathios needs little introduction to a student of Byzantine culture. He is also known as an erudite commentator on the Homeric poems, and would become a stalwart champion of the cause of the citizens of Thessaloniki during its sack by the Sicilian Normans in 1185. Some time prior to this, however, he was engaged in an activity that concerns us here, since he was "master of the rhetors" at Constantinople from the late 1160s until 1176. He was canonised by the ecumenical patriarchate in the year 1976. Michael Choniates, on the other hand, was probably a deacon at the time of the debates with the Armenians of the 1170s, and, like Eustathios, also a writer of speeches.

Let us now put the events described by our main source, Eustathios' oration for Michael Anchialos, into a historical context. The theological questions, though important, will be treated in a minimalist way: for fuller discussion of these issues there is above all the monograph of Tékéyan[5]; also, with a useful bibliography, there are two, complementary articles by Zekiyan[6]. We must also mention the summary of Nerses' Christological position by the Armenian Archbishop Khatchatourian[7]. There is further an earlier monograph by Ter-Mikelian on relations between Byzantium and the Armenian Church[8], although this latter work is inclined to illustrate negotiations with pictorial detail from the works of Nerses at the expense of discussion of the theological issues, and where it does discuss doctrine,

---

[5] P. Tékéyan, Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XIIe siècle (1165–1198). *OCA* 124. Rome 1939.

[6] B.L. Zekiyan, St Nerses Snorhali en dialogue avec les Grecs, in Armenian Studies/Études Armeniennes In memoriam Haïg Berbérian. Lisbon 1986, 861–83; *id.*, Un dialogue oecuménique au XIIe siècle: les pourparlers entre le catholicos St. Nerses Snorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises arménienne et byzantine, *Actes du XVe Congrès International d'études byzantines, Athènes Septembre 1976*. Vol. IV. Athens 1980, 420–441.

[7] See note 1.

[8] A. Ter-Mikelian, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert). Leipzig 1892.

it is concerned to vindicate Nerses as being orthodox in a monophysite Armenian sense of the word. Khatchatourian likewise defends Nerses' Christology as "Cyrillian" (he avoids the term "monophysite") but not "Chalcedonian". Zekiyan is also concerned to demonstrate Nerses as conforming to his own personal notions of orthodoxy, this time a more Chalcedonian position (i.e. more in line with Greek orthodoxy), but he argues more cogently than Ter-Mikelian and there is much to recommend his interpretation. One other author interested in the "ecumenical" nature of negotiations, like Khatchatourian, is Suttner[9], who represents Nerses as the prime mover in attempting to achieve a *rapprochement* between the two churches, and suggests that Nerses, like modern-day proponents of ecumenicalism, sought to achieve compatability of the Armenian and Greek Orthodox theologies.

## A. Historical background 1165–1173

First, let us present a brief history of relations between Byzantium and the Armenian Church from 1165 until Nerses' death in 1173. It was at this point in Byzantine history that the so-called "Comnenian restoration" was at its height. Significantly, from the point of view of Church history, Pope Alexander III had held out "the vanity of vanities" (which modern scholars generally understand to be the imperial crown of the Holy Roman Empire) to the incumbent Byzantine emperor, Manuel I Komnenos, in return for Church communion between Rome and Byzantium and recognition of him as supreme pontiff.

The twelfth century was also the era of the Crusades, a movement which the Byzantines regarded with deep distrust. The Armenian Church resented the persecution it had suffered under the Byzantines, and resisted the pressure to conform to the Byzantine brand of orthodoxy (indeed, the Armenians had suffered more under the Byzantines in recent memory, i.e. the eleventh and early twelfth centuires, than they had under the Turks). The friction intensified when the Armenians co-operated with the crusaders. Anti-Armenian literature circulated at Constantinople.

The patriarchal throne of Greater and Lesser Armenia had been situated at Hromkla[10] since 1151, and occupied by the *katholikos* Grigor (Gregory) III even before this translocation. Grigor had sent his brother

[9] E. Suttner, Eine 'ökumenische Bewegung' im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali. *Κληρονομία* 7 (1975) 87–98.

[10] To the north-east of Gaziantep and north of Birecik, on the western bank of the Euphrates.

Nerses, a bishop (hence his surname Klayetsi, after his see), into Cilicia in 1165 on a diplomatic mission, where he met with the Byzantine governor of Cilicia, Alexios Axouch, the *protostrator*, son-in-law to Manuel, at Mopsuestia. At this stage there had already been diplomatic exchange between the catholicate of Armenia and the emperor John II Komnenos (1118–1143)[11]. Alexios, after interviewing Nerses at length, was surprised to discover the relatively few differences that existed between the respective theologies of the Byzantine and Armenian Churches[12]. Accordingly the Byzantine asked Nerses to write down a profession of his faith, which he duly did. We shall come to this profession a little later; let it be said here that Nerses diplomatically refrained from directly attacking the Council of Chalcedon, the main bone of contention between the two churches. Nerses' motive in seeking reconciliation with the Byzantines seems to have been nothing less than a genuine attempt to put an end to Byzantine persecution and create harmony within the Christian ecumene.

Manuel now seized the opportunity presented to him to pursue a more fully ecumenical agenda. It can be seen, therefore, that both Manuel and Nerses had reason to seek reconciliation, without which the dialogue between the respective churches could not have taken place.

So it was that in September of 1167 Manuel wrote to Grigor III[13] and requested that he send Nerses to Constantinople to participate in a synod there. Unfortunately, when the letter arrived at Hromkla, Grigor had already died and Nerses succeeded him. Nerses could not countenance making the trip with his new-found responsibilities. He did, however, write to the emperor[14], expressing his joy at Manuel's desire to effect a union of the churches. We shall come in due course to the question of an Armenian delegation participating in a Byzantine synod.

As has been mentioned, the main point of doctrine dividing the Byzantine and Armenian churches was the Christological question. This is extremely complex, and the different churches have developed precise positions on the question, which have evolved in the debates which have taken place over the centuries. For the purposes of this article, the question

---

[11] J. Darrouzès, Trois documents de la controverse gréco-arménienne. *REB* 48 (1990) 89–153, esp. 94–96 and 132–145.

[12] This is no doubt due to the fact that he would have been exposed to the anti-Armenian polemics that we have alluded to above, a popular form of literature of the time. For examples of these, refer to K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2nd ed. Munich 1897, 89–91.

[13] Dölger, Regesten, vol. 2, no. 1478.

[14] Nerses, Opera, 195–204.

will be discussed using only broad outlines. To attempt to put it in a nutshell, the Byzantines were Chalcedonians (defenders of monophysite Christology often use the somewhat pejorative term "dyophysites", something which many Chalcedonians deplore, with its Nestorian overtones); their position was that Christ had two natures, a human and a divine, in hypostatic union, i.e. in union in the one substance, in the one person. This, in the eyes of the Armenians, made them guilty of the Nestorian heresy, condemned by the Third Ecumenical Council of Ephesos, which was the error of dividing the human and divine natures of Christ too radically (the Byzantines themselves anathematised this extreme form of dyophysitism). The Armenians were by tradition subscribers to the formula of Cyril of Alexandria, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, "one nature of the Word of God incarnate". Khatchatourian insists that the Armenians are not monophysites, that is believers in one divine nature in Christ. They were not at least as extreme in their monophysitism as the Syrian Jacobites, but, nevertheless, their adherence to Cyril's formula made them, in Byzantine opinion, in turn guilty of heresy, and even that form of monophysitism known as Eutychianism, in which the human nature of Christ was subsumed by his Godhead, which implied a confusion of the human with the divine.

Scholarship has addressed the question of precisely what Nerses' position was, and whether it changed in the ensuing debates. Central to the profession of faith of Nerses to Alexios in 1165 were the following ideas: "We confess the very Holy Trinity, Father, Son and Holy Spirit, divided into three persons, and united in one nature and divinity"[15]; that Christ, when he descended into the womb of the Virgin, "became of two perfect natures, divine and human, in one perfect person immutable and indivisible"[16]; and finally, "He died willingly according to human mortal nature, but remained alive by His immortal and divine nature. He is not a dead being and a living being as some do divide Him, but the One and the Same Person, Jesus Christ"; and citing St Athanasius, "'The mortal body did not injure the immortal divinity because it was sinless'"[17]. But let us return to our narrative.

---

[15] Poladian, Profession, 33; Nerses, Opera, 173–174, 206–209, 233–238.

[16] Poladian, Profession, 34; Nerses, Opera, 174–175.

[17] Poladian, Profession, 37. Ter-Mikelian glosses this by saying, "the nature which died is also living; one should not say that one nature suffered and died and the other did not" (for this would be to subscribe to the heresy of Nestorius). Refer to Khatchatourian, 430.

Manuel wrote back to Nerses in 1169[18] praising him for his wisdom and devoutness, and sent him the philosopher/theologian Theorianos and John Utman, abbot of the Armenian monastery, of the Byzantine rite, of Philippopolis (probably to act as interpreter), to debate and conduct negotiations with him. This embassy arrived on the 15th of May 1170[19]. In characteristic Manuelian and Byzantine imperial fashion the emperor also offered the *katholikos* earthly gifts.

The discussion of Christological doctrine between Theorianos and Nerses lasted approximately for a month, and, due to the discretion of the latter, took place behind closed doors. Theorianos' detailed, but biased and suspect, account of the proceedings of this first interview is preserved[20]. In addition, Nerses of Lampron, Nerses Shnorhali's nephew, has left an account of proceedings, and there is also one in the latter's biography. According to Theorianos, Nerses was convinced by his argumentation and persuaded to accept the decisions of the council of Chalcedon[21]; for he had cited the authority of Athanasius (in addition to other Fathers) in reply to Nerses' adduction of the Cyrillic formula μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, "one nature of the Word incarnate"[22]; Nerses of Lampron, however, claims that Nerses gave qualified approval to both formulae, refuting simultaneously both Nestorius and Eutyches by talking of "one person united from two natures"[23]. The *katholikos* in his account provided capable and precise answers to all of Theorianos' questions.

Whom then do we believe? Scholarly opinion as to the veracity of Theorianos' account in relation to the Armenian accounts is divided along lines indicated by Zekiyan[24]. In particular, Tournebize tended to believe that Nerses actually did become a convert from the Armenian monophysite position and accepted the authority of Chalcedon[25], whereas the Armenian patriarch of Constantinople, Ormanian, is dismissive, thinking that the

[18] Dölger, Regesten, vol. 2, no. 1489; See Zekiyan 882, Tékéyan 21; Ter-Mikelian erroneously dates the embassy to 1167.

[19] Zekiyan, St Nerses, 863; F.Tournebize, Histoire politique et religieuse de l'Arménie. Paris 1910, 245-6.

[20] *PG* 133, 119–212; see Zekiyan, Nerses, 864 n. 5 for other editions.

[21] *PG* 133, 208–212; indeed Theorianos presents Nerses as weeping and begging for the patriarch's benediction on a church which was until that day in error.

[22] Theorianos, *PG* 133, 159–62.

[23] cf. the Encyclic Epistle, St. Nerses Shnorhali, General Epistle, 20. This formula has an Eastern Greek pedigree, being employed by such theologians as the patriarch of Alexandria, Timothy Aelurus, and in later times, Severus of Antioch.

[24] Zekiyan, St Nerses: 875-6, n. 32.

[25] Tournebize, Histoire, 246.

account of this first interview, as well as that of the second (to which we are coming), are apologetic and that Theorianos only pretended to have prevailed[26]. Tékéyan is the most balanced, steering a middle course, but agreeing with Ormanian that Theorianos was wrong to have claimed to have converted Nerses[27]; Ter-Mikelian insists on Nerses' adherence to the formula μία φύσις throughout[28]. Zekiyan takes into consideration his first profession of faith and the encyclic epistle. His suggestion is that Nerses did not so much go back on his previous Christological position, as Theorianos would have us believe, as express regret that the misunderstandings of each other's positions was so harmful to the Church. He also argues that Nerses now recognised that the Greek, Chalcedonian, position was not Nestorian. On the face of it, Zekiyan has a good case. This is where the oration of Eustathios of Thessaloniki to Michael Anchialos which will be cited below will prove a useful adjunct. Finally we have the appraisals of Suttner and Khatchatourian. As we have seen, they present Nerses as a proto-ecumenicalist, and Suttner argues for the compatability of the Chalcedonian and Armenian formulae, which is in some ways (particularly if taken in combination with Zekiyan) the most attractive of all the interpretations (and is, as we have seen, supported by Nerses of Lampron's account of this first interview).

At any rate, at the end of this first round of discussions, Nerses entrusted to Theorianos and Utman two letters to Manuel (or so say the Greek sources)[29], one official, one private. In the official letter, Nerses "announces with joy that the ill-will separating the two churches has been dissipated"[30], that they have decided on a formula equally removed from Nestorianism and Eutychianism, and that he would convene a council of the Armenian Church. This he needed to do so as not to cause trouble among his own bishops and prelates. The Byzantines claimed that in the private

[26] M. Ormanian, The Church of Armenia: her history, doctrine, rule, discipline, liturgy, literature and existing condition, tr. from the French edition by Ormanian himself. New York 1988, 63.

[27] Tékéyan, Controverses, 24-5; although he notes that Theorianos, *PG* 133, 217, claims that Nerses conceded that it was correct to speak of two natures in the sense of Gregory of Nazianzos in the second interview, Theorianos could not have converted Nerses if he had written to Manuel after the first interview in the terms that he had used; cf. S. Der Nersessian, Armenia and the Byzantine Empire. Cambridge 1947, 46; Zekiyan, St Nerses, 865, n. 7.

[28] Ter-Mikelian, Kirche, 93.

[29] The existence of the private letters has been questioned, by e.g. der Nersessian, Armenia, 46.

[30] Zekiyan, St Nerses, 865.

letter Nerses had declared his acceptance of the Fourth Ecumenical Council, that is, Chalcedon. Since the patriarch and the synod which he convened were not satisfied with the official letter, Manuel found it necessary to reveal the contents of the "private" one[31]. This created general enthusiasm at Constantinople, although this is attributed by Nerses of Lampron to the official letter, and he tells us that the Armenians, formerly vilified, now began to be liked[32].

Towards the end of 1171[33] Theorianos and Utman once again took the road to Hromkla with presents, with a personal letter of the patriarch Michael III Anchialos, which, although it insisted on the respect due to the emperor, praised the saintly dispositions of Nerses and said that the Greek church would accept the Armenian with open arms[34], and with two letters of the emperor, one open, one secret[35]. These were accompanied by a long profession of faith from the Byzantine patriarch in the emperor's name[36]. Theorianos then presented Nerses with the famous "Nine Chapters", the conditions proposed by the Byzantines under which Church union, or communion, could take place[37]. Upon being asked by Nerses if all these condi-

---

[31] Zekiyan, St Nerses, 865; cf. *PG* 133, coll. 240, 248f, 273.

[32] Nerses of Lampron's edition of Nerses IV Shnorhali's works, Encyclical letter (in Armenian). Istanbul 1825, 95; *cit.* Tékéyan, Controverses, 26.

[33] *PG* 133, 231-4: "Anno ab orbe condito 6680 … indictione quinta, die mensis secundi vigesima", that is, October 1171.

[34] This will be reproduced in part below (*PG* 133, 236–240).

[35] Dölger, Regesten, vol. 2, no. 1505; See note 29.

[36] *PG* 133, 224–232.

[37] These were:

1) Those who taught one nature in Christ should be anathematised, such as Eutyches, Dioscorus, Timothy Aelurus and all those who accepted their doctrine.

2) They should affirm in Christ one person, but two natures.

3) The liturgy *Trisagion* should be sung without the addition "Who has been crucified, etc", which was absent from the Greek version (this was made by the patriarch of Antioch, Peter the Fuller, and it is a question of the recipient of the liturgy).

4) Festivals should be celebrated at the same time as the Greeks (in the Greek church the Saint's Feast Days were on set calendar days, whereas the Armenian sanctoral was dependent on which day Easter was celebrated, and accordingly the Feast Days were celebrated on different days every year).

5) The Eucharist should be celebrated with leavened bread (not unleavened, as was and still is the Armenian practice) and wine mixed with water (not pure wine).

6) The Chrism should be made from olive, rather than sesame seed, oil.

7) All should remain in the church during the mass.

8) The first Seven Ecumenical Councils should be accepted.

9) The election of the Armenian *katholikos* should be confirmed by the emperor.

As can be seen, these conditions were somewhat severe.

tions were essential for Church union, Theorianos said that the settling of the question of the use of yeast in the bread of the Eucharist and the nomination of the *katholikos* by the emperor were the only definite prerequisites for it to proceed. Although some discussion over all nine points was undertaken by the two parties, Nerses said that he could not accept any of these conditions on behalf of his church and that he needed to convene a synod before he could give his final answer. However, as a preliminary, he was prepared to abstain from use of the formula "one nature" (although modern Armenian scholars maintain that this was not a rejection of the formula, which Nerses still believed to be correct, if properly understood[38]).

What became of these preliminary negotiations? Unfortunately for the "ecumenical" cause the promised synod did not take place in Nerses' lifetime, for he died in 1173. His successor Grigor IV Tghay continued his uncle's "ecumenical" agenda, but when presented with a profession of faith from Manuel that was Chalcedonian[39], faced dissension from many of the bishops of (Greater) Armenia, i.e. those in northern and eastern parts, who had found Nerses' profession orthodox, but Manuel's, with its Chalcedonian Christology, heretical. Although Grigor was able to pour oil on the troubled waters, and the Armenian synod took place in 1179, it was too late, for Manuel died before the outcome, a reaffirmation of Nerses' position (for now it was only the Christological question which was the stumbling-block to Church communion), could be communicated to him.

### B. The evidence of Michael Choniates and Eustathios

Now it is time to consider the above proceedings in the light of two extant panegyrics addressed to the patriarch Michael III Anchialos. Mention has already been made of the Eustathian encomium of 1173 for

---

[38] cf. e.g. Zekiyan, Les pourparlers, 430. This second controversy was complicated by the involvement of a third party, a representative of the Syrian patriarch Michael, one Theodore bar Wahboun. The historian and Jacobite patriarch Michael claims that Theodore succeeded in refuting Theorianos using the teaching of Aristotle, thereby beating him at his own game. This is discussed and dismissed by Tékéyan (30–31: see Michael the Syrian, Chronique, ed. Chabot, vol. 3, 335).

[39] Despite sleight-of-hand; Manuel claimed that he had previously understood the Armenian word for "nature", *bnutün*, to mean "person", and therefore believed that the Armenians had accordingly talked of two natures in the one person, and therefore thought them orthodox in the Greek sense of the word; Ter-Mikelian, Kirche, 100.

Michael[40]. Likewise, we have also mentioned another oration for Michael Anchialos, probably delivered one year before, this time by Michael Choniates[41]. These orations were offered on a Lazaros Saturday, that is, the Saturday immediately prior to Palm Sunday. It was customary for orations to be made to the incumbent patriarch on this day, presumably in the presence of the clergy. If, as we assert, debates between Armenian clergymen and their Byzantine counterparts, led by the patriarch, took place in Constantinople, this would have generated popular interest among the Byzantines, always keenly interested in matters theological, and the occasion will have afforded Eustathios and Choniates two key themes on which to elaborate: the superior force of persuasion of the patriarch (divinely furnished as a result of his affirmation of the "orthodox" position), and the duplicity of the Armenians.

This is what Choniates, who is briefer, has to say:[42]

> But it is not so, since we are roused by your trumpets to the spiritual war, the trumpets that I am also able to say are the voice of the Lord, which cut through the tasks to which he submits us with a flame of fire; they will go by this means through the future flame continuing to be unburnt. But this (trumpet) has shaken the desert; and the gathering of the Armenians from the ecumenical Church would be a desert, uninhabited far and wide and being deserted evilly of its own doing. For the foresight of the Arch-shepherd has surveyed it and looked over their land and made them tremble throughout this affair, since he has frightened them with letters of persuasion, and he has shaken them, if in some way they will be turned around and array themselves alongside us, even if Armenian duplicity and evil practice has blocked off their ears like a shield and has shut out from itself your administration of the drugs of salvation. The Lord, having cried out with this loud voice has not returned them to life again in four days today, but has often made myriads of Lazaruses, who have been corpses many days due to their falling by the wayside, live again.

The first feature of interest here is the fact that, while Nerses clearly hoped for peace to ensue between the Byzantine and Armenian churches, Choniates talks of a "spiritual war". This would seem to be a reflection of the attitude to the Armenian church of the Byzantine clergy as a whole. The Byzantines, despite the overtures of the Armenian *katholikos* and the "ecumenical" agenda of their emperor, remain hostile. What of Anchialos?

---

[40] Eustathios of Thessalonike, Eustathii Thessalonicensis opera minora, ed. P. Wirth (*CFHB* 32). Berlin and New York 2000, 100–140. This work will henceforth be cited as "Eustathios". The date of the oration is supplied by mentions of the recent rebellion of the Serbian zupan Stephen Nemanja, which took place in 1172.

[41] Michael Choniates, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα, I. Athens 1879, 72–92. It seems likely that this oration was delivered on the same day of the ecclesiastical calendar as the Eustathian oration.

[42] Choniates, 91/14–30.

There is clear reference here in the "letters of persuasion" to Anchialos' letters to Nerses. Choniates and modern-day Armenian historians alike are agreed that Anchialos hoped in part to intimidate the *katholikos*. However, the text of one of these letters, Grumel's no. 1123[43], is on the contrary most pacific. Anchialos says:

> [The scriptures (Psalm 118.65)] declare abundant peace to those who love the law; there is no impediment among them, but the bond of God, the love of God … as much as he who loves discord distances himself from the Lord and the light from his knowledge, the one who prefers peace to all other things draws near to him … In the midst of this light, our most divine emperor does not stop pursuing the peace of God night and day … Friend of the common good, true king and father, he wishes all to be blessed, and nurtures the ardent desire to reunite all the churches into one faith … We and our holy and apostolic Church extend our arms to you in our holiness ready to receive you.

One thing that impresses us about this excerpt from Michael's letter, which could reasonably be identified with the official letter that Michael dispatched with Theorianos (in view of its pacific tone, in keeping with a diplomatic mission), is the all too unsubtle expectation that the Armenian Church would submit to the authority of the larger Greek Church. The tone of such works as that of Ormanian makes it quite clear that, although the Armenians expected to be in communion with the other churches as a result of the "ecumenical" movement of the late twelfth century, they did not want to be coerced into submission.

I would suggest, therefore, that Michael Anchialos had a double agenda. On the one hand, he wished to do his imperial masters' bidding, and seek reconciliation between the Byzantine and Armenian churches. This explains the irenic tone of his surviving letter. However, he intended that this should be done on Byzantine terms, as our history of negotiations between Nerses and Manuel shows (take for example the "Nine Chapters"). Whatever his personal views (to which we will come), he may not have been in the position, due to pressure from his fellow Byzantines, to accept any compromise with the Armenians.

Another point of interest from this first passage is that there is no direct mention of Armenians at Constantinople (which is why I believe Choniates' speech to be earlier than Eustathios'); if we were left only with the evidence of Theorianos' first and second disputes, Nerses of Lampron's writings, and Michael Anchialos' letter, we would not even suspect that such

[43] V. Grumel, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. 1, Les actes des patriarches, fasc. ii and iii, Les regestes de 715 à 1206, reviewed and corrcted by J. Darrouzès. Paris 1989, 550 = *PG* 133, cols. 236–240.

a thing had taken place. This is where Eustathios provides some intriguing additional information.

Eustathios does not treat of the question of the dialogue with the Armenian church until the sixteenth paragraph (Wirth's divisions) of his lengthy 1173 encomium for the patriarch, introducing the Armenians with the following words:[44]

> I expect that many will still register themselves under you, most holy patriarch, and adorn this neck of yours, among whom I number among the Armenian tribe, who will not constrict you, men whom your high and your thundery-voiced instruction which has preceded a little beforehand will not fail to turn to the Highest One, who thundered to them through the agency of your words, and it will increase thereby the possessions of God.

Some explanation of the image is required. Eustathios has been using a typically biblical image of jewels on the stole which adorns the patriarch's neck (a reference to Aaron's ephod) as a point of comparison for the virtues with which he is endowed. The mention of "thundering" implies that Anchialos assumed a hostile attitude when he encountered resistance in the disputations which took place in Constantinople. The implication of the final words of this paragraph is, as we have already commented, that Manuel and Michael fully expected that the Armenians would be converted to their brand of orthodoxy and that they could subjugate the Armenian church. We should remember here the Byzantine demand that the Armenian *katholikos* be appointed by the emperor. However, Anchialos possibly was less inclined to make any compromises than his imperial master. Can we substantiate this suggestion? Let us read on:[45]

> But may time henceforth, which has shown clearly that this thing will accompany you, also bring praise among them when it happens; but we are concerned with earlier things, since, taking it upon your own shoulders, you restore both those who have strayed and were a little earlier torn away from their plotting against our souls and, breathing life into those who were like corpses, and who had obliterated (faith) from their hearts, you have engraved the stones of a memorial and placed them on your shoulders, on which you have reassumed and borne the weight lightly because of the cessation of labours which remains in our hopes and comes from God himself as a result of bearing this burden, through which, though it is tiring, it is very readily endured and you bear it as the easily-borne yoke boasted of in the Gospels, which is in other ways also beneficial on account of the eternal nature of that rest.

The reference to the Armenians as plotting is interesting. This assertion should be viewed against the background of the Armenians co-operating with the crusaders as well as the co-operation of the new Armenian prince

[44] Eustathios, 121/47–53.

[45] Eustathios, 121/54–63.

Mleh with the Turks in this period, something that Byzantines may well have regarded with suspicion. And, as we have seen, there was much anti-Armenian polemic at Constantinople. Michael has, however, as our rhetor claims, worked for the saving of their souls. The eternal rest of which Eustathios speaks is of course that of eternal life, the reward for bearing the easy yoke of Christianity. The wording of this passage is clearly meant to evoke Matthew 11.28-30.

If we need more substantial evidence that there was a party of Armenian church representatives at Constantinople in 1172, we need only consider the following two excerpts of the Eustathian oration. We have first the following from paragraph seventeen:[46]

> This time in which you applied yourself with an infinite zeal to bringing back the whole flock which had been driven away by Satan was not to be measured with many suns, since he, removing it from the good shepherd and leading it astray into the desert, also wished to tear it apart in destruction, when it was my experience to watch with wonder at the affair, seeing that those men were held in the mouth of the destroyer and were yet able to escape destruction, but in preference to being saved they made the choice to be taken and descend into his stomach and be in darkness rather than survive and be in the light and join in a covenant with the one who saved them; but you, placing yourself in the jaws of the beast (and these jaws formed the deceitful mouth which distorted the divine scriptures, through which (the evil one) chewed up the softer and simpler to destruction), forced his pharynx into choking.

It would seem that despite Theorianos' claims to have persuaded Nerses to accept Chalcedonian orthodoxy, debates continued at Constantinople in 1172. This Eustathian oration must belong to 1173, since it mentions the subjection of the Serbian prince Stephen Nemanja (which can clearly be dated to 1172). We might consider the possibility that this dialogue between Michael Anchialos and the Armenian envoys took place prior to the second dispute at Hromkla in 1171, but a date of 1172 for the Constantinopolitan dispute seems to me more likely, and Theorianos' account is therefore a misrepresentation, or, perhaps in part, a misunderstanding, of what took place behind closed doors at Hromkla in his two interviews with Nerses[47]. We might also note here that Eustathios takes the traditional line against the Armenians, in part for reasons mentioned above. Attitudes towards the Armenians, even if they had briefly been favourable, were rapidly becoming unfavourable again.

---

[46] Eustathios, 121/63–74.

[47] Theorianos' account of proceedings, in which Nerses bursts into tears and begs for forgiveness for the Armenian Church, would seem to have involved some misrepresentation on the part of the Greek philosopher: cf. note 18.

However, Eustathios claims that his patriarchal overlord was successful in retrieving the Armenians of the delegation from a false position (delivering them from the Devil). Eustathios therefore wishes to represent the patriarch as a sure advocate of the Chalcedonian (in the twelfth-century interpretation of the word) position. This theme is elaborated on the second passage.

What really concerns us in this passage, which is perhaps even more conventional in its imagery, is the allusion to a sizeable delegation of Armenians:[48]

> And (the Evil One), permitted them, though semimortal, after they had been spewed forth by him, to lie (sick) so that they could come to the peak of health only with long tending and difficulty, when it was also possible to see your medical versatility in those affairs, through which you raised them, each in a different way, in many ways working their total cure with the Spirit, fashioning in some of them soothing with the anointment of care for the body and things by which their flesh is pampered, and effecting the salvation of others through enchantment with instructive words and correctness in the scriptures, which they had twisted out of line, and for yet others applying the cautery-iron, the more severe treatment of enforced attention, for those whom there was necessity for this on account of the difficulty in recovering them by any other method.

The imagery of sickness and health to describe one's state of salvation is totally typical of the time, for Byzantines and Armenians alike. Indeed, Eustathios works the metaphor at length, *ad taedium*. However, while maintaining such imagery, he introduces the theme of the demons with which he represents the Armenians as being possessed. Anchialos is described as taking different measures to convert the members of the delegation, on a case-by-case basis. Again there is an emphasis on his being implacable in his defence of the Greek orthodox position. All of the delegation, asserts Eustathios, were converted (to Chalcedonian Christianity), with only one particularly difficult case. This obdurate person is introduced as follows:[49]

> And they receive the rest of the cure except one certain person who (and that man especially deeply stained himself with the evil in his soul) has taken care to spew forth his soul in preference to being restored to perfection in faith; and you brought forth the drugs of salvation, but he put them away and spurned health …

Gentle remedies had no effect on this individual, Eustathios claims, continuing to labour the pharmaceutical metaphor:[50]

---

[48] Eustathios, 121/74–122/83.
[49] Eustathios, 122/91–96.
[50] Eustathios, 122/10–14.

> And because he was embittered because of your sweetening, you are using bitterness on him in return, and henceforth the sweetness from the spiritual words of wisdom which have gone down his gullet will become sweeter than honey in his mouth, and the one who did not respond well to honey will be fortified by wormwood.

The succeeding lines, concerning the battle between the Evil One and Christ for this man's soul, again use commonplaces to describe the debate that seems to have happened at Constantinople. The conventional imagery continues in the lines that follow:[51]

> And this man, with respect to the things in which the Wicked One was deceiving him, recourses to repentance and, shouting out against the Contriver of Evil, overcomes His trickery and reveals what sort of man he was, contemning his former life, and brings those who had thought the same into the light, naming them publicly and, as if a fox was stuffed within an evil pit, he has showed them with his guidance how to find the trail which leads out.

This passage can be interpreted as saying that even this most obdurate of the Armenian envoys, to coin a phrase, "saw the error of his ways". The metaphor of a fox is as always being used to represent a man of guile and is typical of the imagery used to characterise the Armenians. We are told more about this man in the following lines:[52]

> Out of both those who had fallen to the beast, and those who took their stand beside you in the midst of the illustrious synod, the man who stood over this beast with great wisdom, the greater part divested themselves of the fox, quietly resigning the man (to his fate), but frequently exhorting that this animal be put away altogether, and they had been shrinking in the meantime from coming to a perfect man and were not desirous of being refashioned from the crushing of a divine pot, but further, being dull of vision because they were shrouded in shadow, they looked upon your sun, that of truth, until (O light commensurate!) in short order opening their eyes they saw again and finally (O this light greater than word can express, which shone down on the Saul who became Paul!) they appeared noble and were illuminated with great clarity, renewed as eagles.

The passage introduces more tantalising clues as to what happened at Constantinople. It would seem that most of the Armenian delegation "took a stand" by Anchialos, and, even more, Eustathios claims that they even condemned the obdurate one for his error! Naturally, Michael is represented as the cause of these Armenians seemingly accepting Byzantine orthodoxy.

It seems then that Michael Anchialos and Manuel may have been at variance to some degree when it came to the question of achieving Church union with the Armenian Church. Manuel, it has been shown, was more

[51] Eustathios, 123/22–27.
[52] Eustathios, 123/27–37.

prepared to make compromises in his endeavours to achieve Church union with the Roman Church[53] and this was probably no less true of his endeavours to achieve reconciliation with the Armenian church, if he was prepared to waive all of the "Nine Chapters" save the question of the *azymes* and the appointment of the *katholikos*. Of course, Michael had to respect his master's wishes. But he was also answerable to the Byzantine synod, and the Greek Church was not inclined to compromise their Chalcedonian position in the Christological debate. Eustathios and Michael Choniates imply that Michael Anchialos showed some passion in his defence of Chalcedonian Christianity; this suggests that it was a matter of personal conviction.

Be this as it may, Eustathios' chief concern is to represent his subject as victorious in his debate. This is how he winds up the section of his oration dealing with the Armenians:[54]

> At that time I saw the dumbfoundment arising from those matters which was truly also celebrated; I saw a rock being struck and pouring forth waters, these streams of tears gushing forth from a hard and rigid heart, which the staff of compunction, in dividing the springs of salvation, has made gush forth as a result; I saw tares transformed to wheat and was amazed at it, because you did not pull them out at that hour from the crop of your faith, but with foresight let them stay in a divine manner, awaiting their reversion and turning back to the useful substance of wheat; I am amazed how those who were sullen in the meantime and those who entrusted themselves to nothing other than to engendering evil and being silent for the most part, have said everything, if nothing appropriate, and having become their own condemners, have also given birth to the spirit of salvation and, relaxing the composure of their faces, some in one way smiling cheerfully, others mixing in grace so that they both smile and cry, in some ways smiling from untruth, due to which their predecessors have been led astray, but in others bursting into tears on account of their former lives; I was moved to marvel, when men constrained by the persuasiveness of your words admit their perversions totally, if they had previously built in the depths some kind of evil, and, spitting out the slime within, they drew instead divine myrrh and were no longer unclean vessels.
>
> Thus you brought back those peoples who were scattered and straying; thus you led worthy men out from among the unworthy; thus you refashioned the race that was crushed.

The comparison to Moses and his staff, which brings forth water from a rock and divides the Red Sea, is but another commonplace, as is the allusion to the parable of the tares. We might care to add to this list of Biblical echoes the reference to spiritual treasure in clay pots in this and the previous passage (2 Corinthians 4.7; an allusion that passed undetected

[53] e.g. P. Magdalino, Empire, 90–91.

[54] Eustathios, 123/37–124/56.

by Wirth). Two points: first, emotions evidently ran high; and second, it can be seen that our rhetor spares us no hyperbole to demonstrate the totality of Anchialos' victory.

## C. Conclusions

But was Anchialos successful in persuading the Armenian delegation to accept Chalcedonian Christianity? And how do the Greek sources further our knowledge of the well-trodden path of scholarship on the Byzantino-Armenian debates of the 1170s?

First, Theorianos does seem to have misrepresented proceedings in his two disputations with Nerses. This must be the case for debate to have flared up again at Constantinople. Admittedly, it is possible that Nerses personally had sufficient sympathy with the Chalcedonian position as explicated to him to accept it as orthodox and not Nestorian as he had previously believed. The obdurate Armenian at Constantinople may then have been a representative of that party of eastern Armenians who were to object to Grigor IV's compromises in the succeeding years. But we must remember that firstly even the eastern Armenians found Nerses' profession of faith orthodox, and, secondly, one would think that Nerses would have sent envoys who understood and were sympathetic to his position. Therefore the theory that Nerses stood by his original profession of faith to Alexios, no matter what his attitude to the Chalcedonian formula as enunciated by Theorianos, seems to hold water, and Zekiyan, though anxious to vindicate a Christological position, seems to be justified in his assumptions.

What then of the claims of Choniates and Eustathios with regard to Anchialos' success in the Constantinopolitan disputations of 1172? The most likely explanation for the fact that Choniates and Eustathios could claim a victory is that the Armenian delegation, like Nerses, realised that the Byzantine position was not Nestorian, and that the misunderstanding was one of their respective terminologies. Suttner would then be vindicated when he talks of an "ecumenical movement" ahead of its time.

In conclusion let us note how even this most allusive of genres, Byzantine panegyric, can be adduced and applied to historical problems, and even reveal happenings that might otherwise go undetected. We know more about the dealings between the Armenian and the Byzantine churches in the 1170s thanks to Eustathios, and further mining of his panegyrics will doubtless yield more secrets.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 209–220


ANDREAS RHOBY/WIEN

# MISCELLANEA ZU DEN BRIEFEN DES MICHAEL CHONIATES

Seit einiger Zeit nun schon ist der an Michael Choniates (M.C.) Interessierte in der glücklichen Lage, die Briefe des Athener Metropoliten in der Neuedition von Foteine Kolovou studieren zu können.[1] Mit 181 Schreiben eine der umfangreichsten Briefsammlungen ihrer Zeit, ist diese nicht nur eine Fundgrube an ausgefeilter Rhetorik in Form von Zitaten und Anspielungen, sondern auch ein Hort an Informationen zur Situation des byzantinischen Reiches an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert – im Speziellen zu Athen – und zur persönlichen Befindlichkeit des Autors.

Die nachstehenden Bemerkungen sind eine Sammlung unterschiedlichster Beobachtungen, die sich bei der wiederholten Lektüre des Briefcorpus des M.C. ergeben haben.[2]

[1] Michaelis Choniatae Epistulae rec. F. Kolovou (*CFHB* XLI). Berlin–New York 2001 (ab jetzt Mich. Chon. Ep.). Vgl. dazu die Rezensionen von G. Fatouros, *BZ* 95 (2002) 701–706; E.V. Maltese, *Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 2 (2002) 275–277; A. Rhoby, *JÖB* 52 (2002) 407–414; I.D. Polemis, *Hell* 53 (2003) 204–216.

[2] Anknüpfend an N.A. Bees, Zu προσφάγιον (= „Käse“) in einem Brief des Metropoliten Michael Choniatis von Athen, in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (Mélanges Émile Boisacq) 5 (1937) 31–35 (Ep. 103); Ders., Zu einer Briefstelle des Michael Choniates. *BNJ* 16 (1940) 209 (Ep. 82); M. Gallina, Realtà e propaganda nel primo Duecento bizantino. Le lettere dall'esilio di Michele Coniata (1205–1222 ca.). *Quaderni Medievali* 22 (1986) 59–90; S. Kotzabassi, Zu zwei Briefen des Michael Choniates, in: ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 11 = VARIA III. Bonn 1991, 63–72 (Ep. 101 u. 173; kodikologische Bemerkungen); F. Evangelatou-Notara, Μορφές επικοινωνίας στο έργο του Μιχαήλ Χωνιάτη, in: N.G. Moschonas (Hg.), Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου. Η Επικοινωνία στο Βυζάντιο, 4–6 Οκτωβρίου 1990. Athen 1993, 303–322; F. Kolovou, Die Quellenidentifizierung als Hilfsmittel der Textkonstitution der Briefe des Michael Choniates, in: I. Vassis u.a. (Hg.), Lesarten. Festschrift für Athanasios Kambylis zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, Kollegen und Freunden. Berlin–New York 1998, 129–136; Dies., Quellenforschung zu den Briefen des Michael Choniates. *Hell* 51 (2001) 75–99; A. Rhoby, Ein Aristeides-Zitat bei Michael Choniates. *Göttinger Beiträge zur byzantinischen und neugriechischen Philologie* 2 (2002) 79–82 (Ep. 9); F. Kolovou, Auf der Suche nach einer Theorie des Zitats in der byzantinischen Epistolographie oder *construire et connaître, voir plus de choses qu'on n'en sait*, in: L'épistolographie et la poésie épigrammatique: Projets actuels et questions de méthodologie.

0) Allgemeines:

a) Bereits an zwei Stellen hat Georgios Fatouros kurz auf den Einfluss der Briefe des M.C. auf den rund ein Jahrhundert später wirkenden Theodoros Hyrtakenos hingewiesen.[3] Am deutlichsten wird diese Beeinflussung wohl in zwei Schreiben des Hyrtakenos, in denen sich dieser auf Athen bezieht. In Brief Nr.50 lässt er ganz in der Manier des M.C. Konstantinopel über das ehemals goldene Athen triumphieren, das sich nun, anstatt an der Spitze von Hellas zu stehen, als Spitze der Barbaren hervortut.[4] Ähnlich lautet auch eine Stelle in Brief Nr.73, wo Hyrtakenos wiederum Konstantinopel das weise und einst goldene Athen übertreffen lässt.[5]

b) M.C. selbst ist wohl Imitator des Briefevielschreibers Isidoros von Pelusion (über 2000 Briefe!). Das zeigt sich einerseits durch die Verwendung von ἔοικας ἀγνοεῖν als Briefanfang von Ep. 111, eines Initiums, das sonst ausschließlich bei Isidoros von Pelusion attestiert ist;[6] andererseits wird die

Actes de la 16e Table ronde organisée par W. Hörandner et M. Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines, Collège de France – Sorbonne, Paris, 19–25 Août 2001 (*Dossiers byzantins* 3). Paris 2003, 43–54 (Ep. 47 u. 48); A. Rhoby, Zur Bedeutung von λοιμός bei Michael Choniates ep. 25. *Byz* 74 (2004) 210–212.

[3] Rez. von Mich. Chon. Ep. *BZ* 95 (2002) 705f. u. A.6 (allgemein und Hinweis auf die Rezeption des von M.C. an einer Stelle [Ep. 117,20] verwendeten, aus dem Wortschatz der antiken Komödie stammenden ἀντιπελάργωσις); Rez. von M. Grünbart, Epistularum Byzantinarum Initia (*Alpha-Omega, Reihe A. Lexika. Indizes. Konkordanzen zur klassischen Philologie* CCXXIV). Hildesheim u.a. 2001. *BZ* 96 (2003) 293–295, hier 295 (Nachahmung von Briefanfängen).

[4] Lettres de Théodore l'Hyrtacènien, ed. F.J.G. La Porte-Du Theil. *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 6 (1800) 16 (Nr.50): Τί πρὸς ταύτην Ἀθῆναι; αἱ πρὶν μὲν χρυσαῖ ταῖς παιδεύσεσιν, νυνὶ δὲ κενὴ μακαρία, καὶ, ἀνθ' Ἑλληνίδος ἄκρας, ἄκρα βάρβαρος ἀντιπεριστᾶσα. Die κενὴ μακαρία erinnert auch an das berühmte Gedicht des M.C. auf Athen, wo es heißt: οἰκῶν Ἀθήνας, οὐκ Ἀθήνας που βλέπω,/ κόνιν δὲ λυπρὰν καὶ κενὴν μακαρίαν (ed. S.G. Mercati, Intorno alla elegia di Michele Acominato sulla decadenza della città di Atene, in: Εἰς Μνήμην Σπ. Λάμπρου. Athen 1935, 423–427 = S.G. Mercati, Collectanea Byzantina I. Bari 1970, 483–488, hier 487,17f.).

[5] Theod. Hyrt. Ep. 34 (Nr.73): … ὑπὲρ τὰς σοφὰς καὶ χρυσᾶς ἐκείνας Ἀθήνας πάλαι ποτέ. Allg. zu den Klagen Athens (*Vituperationes Athenienses*) im Briefcorpus des M.C. vgl. F.Ch. Kolovou, Μιχαὴλ Χωνιάτης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του. Τὸ Corpus τῶν ἐπιστολῶν. Athen 1999, 232–236; A. Rhoby, Reminiszenzen an antike Stätten in der mittel- und spätbyzantinischen Literatur. Eine Untersuchung zur Antikenrezeption in Byzanz (*Göttinger Studien zur byzantinischen und neugriechischen Philologie* 1). Göttingen 2003, 29–92.

[6] Vgl. Grünbart, Byz. Epist. Init. 106 (sechs Beispiele dafür und ein Beispiel für ἐοίκατε ἀγνοεῖν).

Nachahmung auch sichtbar in Ep. 49,33, wo M.C. das Wort ἀπόβλυσμα gebraucht,[7] das sonst nur bei Isidoros belegt ist.[8]

c) Zeit seines Aufenthaltes in Athen war M.C. mit dem Zustand dieser Stadt unzufrieden, was er mit den verschiedensten negativen Epitheta zum Ausdruck bringt. Athen ist bei ihm u.a. κοιλὰς τοῦ κλαυθμῶνος,[9] ἐρημία[10], Τάρταρος[11] und δάπεδον θρήνων καὶ οἰμωγῶν.[12] Das häufigste negative Attribut ist jedoch κατωτάτη ἐσχατιά, es kommt allein im Briefcorpus neun Mal vor.[13] M.E. sei hier folgende Beobachtung gestattet: Das Adjektiv κατωτάτη ist hier nicht nur dazu da, um die Wirkung von ἐσχατιά zu verstärken, sondern ist eine Anspielung auf das mehrmals[14] von M.C. in der Bedeutung von „Einwohner von Hellas“ verwendete Κατωτικοί.[15] Athen ist somit als

---

[7] Hier τὰ τῆς ζάλης τῶν λογισμῶν ἀποβλύσματα – ἀπόβλυσμα laut *LBG* zu übersetzen mit „Ausfluss“.

[8] Vgl. G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford (14.Aufl.) 2000, ἀπόβλυσμα s.v. Laut *LBG* (ἀπόβλυσμα s.v.) findet man dieses Wort auch an einer Stelle in einer noch unedierten Schrift des Patriarchen Germanos II. M.C. selbst verwendet ἀπόβλυσμα auch noch anderswo, nämlich in der κατήχησις πέμπτη (ed. Arsenij, Cetyre neizdannyja besedy Michaila Akominata. Novgorod 1901, hier 25): ὡς ἀσέλγεια οἴνου ἀπόβλυσμα, was besonders stark an die Stelle bei Isidoros von Pelusion erinnert (*PG* 78,312D): καὶ πάντα τὰ ἄλογα τῶν ἀνθρώπων ἐγκλήματα, οἴνου ἐστὶν ἀποβλύσματα. Zu Isidoros von Pelusion als Vorbild der byzantinischen Briefschreiber vgl. M. Grünbart, Beobachtungen zur byzantinischen Briefrhetorik, in: L’épistolographie et la poésie épigrammatique (wie A.2), 31–41, 32, A.5.

[9] Mich. Chon. Ep. 17,17f.; 20,11; 132,58f. nach Ps. 83,7. In Mich. Chon. Ep. 111,111f. Attribut für Euböa.

[10] Mich. Chon. Ep. 12,7; 27,19; 77,23. Beispiele auch in den Reden: Sp. Lampros, Μιχαὴλ τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα I. Athen 1879/80 (Reprint Groningen 1968) (ab jetzt Mich. Chon. Orat.), 158,30; 159,27; 307,6; 339,22; zugrunde liegt das Sprichwort von der Σκυθῶν ἐρημία (vgl. D.K. Karathanasis, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts. München [Diss.] 1936, 45 [Nr.63], siehe auch 51 [Nr.74]).

[11] Mich. Chon. Ep. 62,8; 79,5.

[12] Mich. Chon. Ep. 20,12.

[13] Nämlich Mich. Chon. Ep. 8,48; 13,31; 28,5; 46,3f.; 52,13; 55,24f.; 61,16f.; 65,7; 95,52. Belege auch in den Reden, nämlich Mich. Chon. Orat. 209,22; 313,7; 339,6f.

[14] Mich. Chon. Ep. 28,49; 42,10; 53,46; 82,12; Mich. Chon. Orat. 307,8; 311,4. Bei Mich. Chon. Ep. 82,12 findet sich im app. crit. kein Hinweis darauf, dass Lampros in der Vorgängeredition (Lampros, Μιχ. Χων. II 131,12f.) κατωκοῖς (sic!) abdruckt.

[15] Diese Bedeutung ist auch durch andere Texte gesichert, Bsp. bei K. Amantos, Κατωτικά = Ἑλλάς. *Hell* 1 (1928) 244 (= Ders., Γλωσσικὰ μελετήματα. Athen 1964, 297–298); weiters Ders., Κατωτικά – Κάτω Μέρη. *Hell* 8 (1935) 28 (= Ders., Γλωσσ. μελετ. 408); Bees, Briefstelle; Ders., Zur Bezeichnung κατωτικοὶ bei Michael Choniates. *BNJ* 17 (1939–43) 91 (ergänzend dazu *BNJ* 18 [1945–49] 122); Ph. Koukoules, Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ

κατωτάτη ἐσχατιά nicht nur „der allerletzte Winkel (der Welt)“, sondern auch „der dunkelste und tiefste Ort von Hellas“.[16]

1) Ep. 8,5f.: … ὅτι τοσοῦτον σπανίζει, οὐ λέγω φιλοσόφων ἀνδρῶν, ἀλλ' ἤδη βαναύσων αὐτῶν …

M.C. beklagt sich in diesem frühen Brief (Datierung: ca.1182–1183) darüber, dass es in Athen nicht nur an gebildeten Männern[17] mangle, son-

---

λαογραφικά II. Athen 1950, 311f. (A.5). Den deutlichsten Beleg für Κατωτικά in der Bedeutung „Hellas“ liefert Eustathios im Ilias-Kommentar (II 316,10 Van der Valk), an dem sich M.C. vielleicht orientierte: Διὸ καὶ κατωτικὰ τὰ καθ' Ἑλλάδα ὁ κοινὸς λόγος φησίν … Die frühesten Belege, die ich für Κατωτικά in der Bedeutung „Hellas“ (und die Peloponnes) finden konnte, entstammen den Briefen des Michael Psellos. Mehr als ein Dutzend seiner Briefe sind an einen κριτὴς τῶν Κατωτικῶν gerichtet, darunter jener bekannte Brief (Ep.33 Sathas), in dem Psellos geringschätzig über Hellas und Athen spricht (vgl. E.N. Papaioannou, Das Briefcorpus des Michael Psellos. Vorarbeiten zu einer kritischen Edition. Mit einem Anhang: Edition eines unbekannten Briefes. *JÖB* 48 [1998] 67–117, hier 103).

Κατωτικός ist seit dem 11. Jh. im übrigen auch als Eigenname belegt und bedeutet wahrscheinlich, dass die Träger dieses Namens aus dem Thema Hellas und Peloponnes stammten. Ein πρωτοπρόεδρος Paulos Katotikos ist als Briefschreiber (1 Brief, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Ξιφιλῖνος, πρωτοπρόεδρος καὶ προνοητὴς Λακεδαιμονίας. *BZ* 14 [1905] 563–567) und Empfänger eines (unedierten) Enkomions auf den Wein, verfasst von einem gewissen Machetes (MS Barocc. 131, 349v, vgl. N.G. Wilson, A Byzantine Miscellany: MS Barocci 131 described. *JÖB* 27 [1978] 157–179, 169), bekannt. Ein Ioannes Katotikos, πατρίκιος, ἀνθύπατος, βέστης, κριτὴς τοῦ βήλου und πραίτωρ aus Antiocheia gehört ins zweite oder dritte Viertel des 11. Jh. (J.-Cl. Cheynet u.a., Les sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig. Paris 1991, Nr.163). Er ist vielleicht identisch mit einem weiteren Katotikos aus Antiocheia mit den Würden προνοητὴς τῆς μεγάλης κουρατωρίας, der ins letzte Drittel des 11. Jh. zu datieren ist (J.- Cl. Cheynet, Sceaux de la collection Zacos [Bibliothèque nationale de France] se rapportant aux provinces orientales de l'Empire byzantin. Paris 2001, Nr.9). Weiters begegnet im 12. Jahrhundert ein Schedograph mit dem Namen Stephanos Katotikos (R. Browning, Il codice Marciano gr. XI.31 e la schedografia bizantina, in: Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei [= *Medioevo e Umanesimo* 24]. Padua 1976, 21–34, hier 25 [=R. Browning, Studies on Byzantine History, Literature and Education (Variorum Reprints). London 1977, XVI]). Aus der Paläologenzeit schließlich sind neben Κατωτικάδες drei Κατωτικοί überliefert (*PLP* 11554–11557).

[16] Von Athen als „tiefstem Winkel“ lesen wir auch in Ep. 62,8. Die dort verwendete Bezeichnung κατώτατος μυχός könnte vielleicht auch Niketas Choniates beeinflusst haben, der Hellas und die Peloponnes in seinem Geschichtswerk einen χῶρος μυχαίτατος nennt (58,93 Van Dieten); zu den „Spuren“ des M.C. im Werk des Niketas siehe A. Rhoby, Beobachtungen zu einigen Textstellen im Geschichtswerk des Niketas Choniates. *BZ* 95 (2002) 84–90, hier 87ff.; Kolovou, Quellenforschung 76 u. 97f.

[17] Die hier wohl am ehesten zutreffende Übersetzung von οἱ φιλόσοφοι ἄνδρες, vgl. F. Dölger, Zur Bedeutung von *φιλόσοφος* und *φιλοσοφία* in byzantinischer Zeit, in: Ders.,

dern bereits selbst an βάναυσοι. Das Wort βάναυσοι ist hier aber nicht in übertragenem Sinne zu verstehen – etwa zu übersetzen mit „gewöhnlichen, desinteressierten Menschen" –, sondern wird hier in seiner eigentlichen Bedeutung – nämlich „Handwerker" – verwendet. Das wird dann klar, wenn man das Ende des Briefes betrachtet: Dort beschwert sich M.C. darüber, dass Blasebalg, Eisenschmied, Kupferschmied und Schwertmacher in Athen nicht mehr zu finden sind.[18] In Brief Nr. 43 (Datierung: zwischen 1187 und 1192) findet sich ein weiterer Beleg für den Handwerkermangel in Athen: Dort verlangt M.C. von seinem Adressaten Epiphanios, dem Bischof von Gardikion und Peristera, ihm wegen des Fachkräftemangels von dort[19] Wagenbauer zu schicken.[20]

2) Ep. 30,27–29: ἐπὶ τούτοις τὸ ἐπὶ θαλάττῃ κεῖσθαι τὸ φροντιστήριον καὶ μήτε τῶν τῆς θαλάττης χαρίτων λείπεσθαι μήτε τῶν ἀγαθῶν τῆς ἠπείρου στέρεσθαι …

M.C. lobt hier die besondere Lage des Klosters des Matzukes in der Nähe des Meeres und am Festland. Vorbild dürfte Menander Rhetor und dessen Anweisungen über das Lob einer Stadt in der Schrift Περὶ ἐπιδεικτικῶν sein. Dort heißt es nämlich u.a.: „Wenn eine Stadt in der Nähe des Meeres oder in Küstenregion liegt, hat es die Vorteile von beiden (sc. des Festlandes und des Meeres)."[21]

---

Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Darmstadt 1964, 197–208, hier 201ff.

[18] Mich. Chon. Ep. 8,38: ἐξέλιπε καὶ φυσητήρ, οὐ σιδηρεὺς παρ' ἡμῖν, οὐ χαλκεύς, οὐ μαχαιροποιός … Der erste Teil des Satzes ist angelehnt an ein Zitat aus Je. 6,29 (ἐξέλιπεν φυσητὴρ ἀπὸ πυρός), der „Blasebalg" hat hier aber auch die konkrete Bedeutung als Werkzeug der Schmiede (vgl. Ph. Koukoules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Athen 1947–1955, II 1,218).

[19] Gardikion war offensichtlich bekannt für die Produktion unterschiedlichster, vor allem in der Landwirtschaft benötigter Produkte; vgl. R.-J. Lilie, Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081–1204). Amsterdam 1984, 187.

[20] Mich. Chon. Ep. 43,13: … στεῖλον ἡμῖν ἁμαξοποιούς. Dieser Beleg des schwach attestierten ἁμαξοποιός fehlt im *LBG*.

[21] Menander Rhetor ed. by D.A. Russell and N.G. Wilson, Oxford 1981, 348f., bes. 348,30f.: ἐὰν δὲ παραθαλάττιος ᾖ καὶ ἐπ' αἰγιαλοῖς, ὅτι ἀμφότερα ὑπάρχει τὰ ἀγαθά. Vom Vorteil, am Meer zu liegen, berichtet M.C. auch in Ep. 60: Athens Vorzug, nämlich die Lage am Meer, sei nun (durch die Bedrohung der Seeräuber) zu einem Nachteil geworden (Mich. Chon. Ep. 60,14f.: … ὡς καὶ τὴν θάλατταν αὐτήν, ἐξ ἧς εὐετηρίαν τινὰ πρότερον εἶχον Ἀθῆναι, νῦν εἰς πανωλεθρίαν αὐταῖς περιίστασθαι). Die besondere Lage der Stadt Euripos auf Euböa, die „von Land und Meer beschützt wird" (Mich. Chon. Orat.

3) Ep. 36,7f.: ὤ, οἵα πόλις ἑάλω, πρώτη μετὰ τὴν πρώτην καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἁπασῶν βασιλεύουσαν.

M.C. bedauert in diesem Schreiben an Eustathios die Eroberung Thessalonikes durch die Normannen im Jahre 1185. Um seinen einstigen Lehrer zu trösten, ist in dieses Schreiben eine *laus Thessalonicensis*[22] eingearbeitet, die der Stadt u.a. die Ehrenbezeichnung πρώτη μετὰ τὴν πρώτην zugesteht.[23]

Dieser Vorzug ist in Byzanz aber nicht nur auf Thessalonike beschränkt, sondern es gibt auch Beispiele für zwei andere Städte: Das kleinasiatische Amorion wird als πρώτη τῶν μετὰ τὴν βασιλευομένην und μετὰ τὴν βασιλευομένην πόλιν ἐκείνην δευτέρα bezeichnet,[24] und über Nikaia erfahren wir, dass τοίνυν καὶ τὰ πρωτεῖα μετὰ τὴν πρώτην ταύτῃ πάντες ἀπένεμον.[25]

4) Ep. 52:

Dieser Brief ist laut Kolovou nicht genau zu datieren, sondern nur durch seine Stellung im Corpus der übrigen Schreiben zwischen 1183 und

---

181,18f.: … παρὰ γῆς καὶ θαλάττης δορυφορεῖται) erwähnt M.C. in einer anlässlich einer Reise dorthin gehaltenen Rede. Am Beginn derselben Ansprache erwähnt M.C. die Sitte vieler, beim Besuch einer Stadt von deren Anlage und guten Lage zu sprechen, und wenn diese am Meer liegt, zu erwähnen, wie sie an den guten Dingen sowohl des Festlandes als auch des Meeres Anteil hat (Mich. Chon. Orat. 180,1–5: Οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἡνίκα εἴς τινα πόλιν ἀφίκωνται φιλοῦσι περιεργότερον ἱστορεῖν ὅπως δὲ σχήματός τε καὶ θέσεως, καὶ εἰ μέν, ἐπιθαλαττίδιος κειμένη, τοῖς ἀπὸ γῆς καὶ θαλάττης ἐνευθυνεῖται καλοῖς …).

[22] Zu Thessalonike, insbesondere in der „rhetorischen" und hagiographischen Literatur, s. nun E. Kaltsogianni u.a., Η Θεσσαλονίκη στη βυζαντινή λογοτεχνία. Ρητορικά και αγιολογικά κείμενα (*Βυζαντινά κείμενα και μελέται* 32). Thessalonike 2002; vgl. auch B. Nerantzi-Barmazi, Εγκώμια της βυζαντινής Θεσσαλονίκης. Εισαγωγή, κείμενα, μετάφραση. Thessalonike 1999.

[23] Diese besondere Hervorhebung erfährt Thessalonike auch in der Monodie des M.C. auf Eustathios (Mich. Chon. Orat. 295,4–6: Ἡ δ' [sc. Θεσσαλονίκη] αὖ πάλιν, ἅτε μετὰ τὴν βασιλίδα πόλιν πρώτη δυσμόθεν ἀνίσχουσα πανευδαίμων καὶ ὀσφραδίοις μαρτυρικοῖς ἀντιπνέουσα …). Weitere Bsp. bei H. Hunger, Laudes Thessalonicenses, in: Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἑορταστικὸς Τόμος, 50 χρόνια 1939–189 (*Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη* 75). Thessalonike 1992, 99–113, hier 101f. und A. Stauridou-Zaphraka, Η φυσιογνωμία της Θεσσαλονίκης ως δευτέρης πόλης της αυτοκρατορίας την εποχή των Παλαιολόγων, in: Β' Συμπόσιο: Η Μακεδονία κατά την εποχή των Παλαιολόγων (Θεσσαλονίκη 14–20 Δεκεμβρίου 1992). Thessalonike 2002, 75–82, 75, A.2.

[24] B. Vasilevskij – P. Nikitin, De XLII Martyribus Amoriensibus narrationes et carmina sacra. *Zapiski Imp. Ak. nauk po ist.-fil. otdel.* VIII.Ser.,VII (St.Petersburg 1906), 11,14; 42,5f.

[25] I.D. Polemis, The Speech of Constantine Acropolites on St. John Merciful the Young. *AnBoll* 91 (1973) 31–54, 44,13f.

1195 anzusetzen.[26] Zwei Bemerkungen mögen aber dabei helfen, den vorliegenden Brief zeitlich einzugrenzen.

M.C. berichtet in Brief Nr.52 über sich u.a. ὁ γὰρ νῦν ἀττικιστὴς βαρβαριστής ἐστιν ἀτεχνῶς (52,4) und unter Verwendung eines Euripides-Zitates βεβαρβάρωμαι γὰρ χρόνιος ὢν ἐν Ἑλλάδι (52,7).[27] In Brief Nr.28 formuliert M.C. ganz ähnlich, nämlich einerseits, nun in leichter Abwandlung des Euripides-Zitates, βεβαρβάρωμαι χρόνιος ὢν ἐν Ἀθήναις (28,3f.), und andererseits über die Athener οἱ πάλαι ἀττικισταὶ νῦν βαρβαρισταί (28,17f.).

Die Ähnlichkeit der Zitate könnte ein Hinweis dafür sein, dass die beiden Briefe zeitlich eng beieinander liegen. Da Ep. 28 einigermaßen genau auf 1185 datiert werden kann,[28] gehört vielleicht auch Ep. 52 in dieses Jahr.

5) Ep. 55,18–20: … ποθῶ αὐτὸς ἐνθένδε πρὸς ὑμᾶς ἀναλῦσαι, καὶ εἰ μὴ παλαμναία τις νόσος προσπεσοῦσα κατήραξε καὶ τῇ κλίνῃ προσήλωσε …

In diesem Brief an den Abt des Studiu-Klosters erfahren wir ebenso wie in Ep. 54, dass M.C. die Absicht hatte, nach Konstantinopel zu reisen, daran wegen einer Krankheit jedoch gehindert wurde. Während M.C. in Ep. 54 von einer χαλεπὴ νόσος spricht, die ihn ans Bett fesselte,[29] bezeichnet er sie hier als παλαμναία τις νόσος. Durch den verallgemeinernden Zusatz τις wird klar, dass es sich hier eher um *keine* konkrete Krankheit handelt. Deshalb ist παλαμναία τις νόσος wohl am besten mit „irgendeine todbringende Krankheit" zu übersetzen. Es verwundert nur, dass der sonst zur Übertreibung neigende M.C. auf diese Krankheit, die ihn ja massiv getroffen haben muss (χαλεπή und παλαμναία), weder in Ep. 54 noch in Ep. 55 näher eingeht. Auch die Angaben in Ep. 85 helfen uns nur bedingt weiter: In diesem Schreiben, das an den Metropoliten von Theben gerichtet ist, berichtet M.C., dass es ihm nun wieder einigermaßen gut gehe, auch wenn

[26] Mich. Chon. Ep. 80*.

[27] Die Euripides-Stelle (Orest. 485) lautet: βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις. Zur Rezeption dieses Zitates in der byz. Lit. s. M.E. Mullett, Originality in the Byzantine Letter: The Case of Exile, in: A.R. Littlewood (Hg.), Originality in Byzantine Literature, Art and Music. A Collection of Essays *(Oxbow Monograph* 50). Oxford 1995, 39–58, 45ff.; A. Rhoby, Studien zur Antrittsrede des Michael Choniates in Athen. *Göttinger Beiträge zur byzantinischen und neugriechischen Philologie* 2 (2002) 83–111, 89, A.26; G. Cavallo, *Ἐν βαρβάροις χωρίοις*. Riflessioni su cultura del centro e cultura delle periferie a Bisanzio, in: Byzantina – Metabyzantina. La périphérie dans le temps et l'espace. Actes de la 6e Séance plénière org. par P. Odorico dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines Collège de France – Sorbonne, Paris, 19–25 Août 2001 (*Dossiers Byzantins* 2). Paris 2003, 77–106.

[28] Mich. Chon. Ep. 66*.

[29] Mich. Chon. Ep. 54,9: … αἴφνης προσπεσοῦσα χαλεπὴ νόσος κατήραξεν εἰς κλινίδιον …

er noch nicht gänzlich von der andauernden Krankheit, über die er leider auch hier nicht konkreter Auskunft gibt, genesen sei.[30]

Alle drei hier erwähnten Briefe können nicht eindeutig datiert werden. Nur durch die Stellung im Corpus vermutet man, dass Ep. 54 nach 1195 datiert werden muss;[31] durch die Erwähnung der schweren Krankheit gehört Ep. 55 in die Nähe von Ep. 54.[32] Das Schreiben an den Metropoliten von Theben, Ep. 85, wird durch seine Stellung im Corpus auf die Zeit vor 1204 datiert.[33] Diese vagen Angaben zur Datierung, die der Chronologiefrage breiten Spielraum geben, lassen vermuten, dass es sich bei der in Ep. 54/Ep. 55 und Ep. 85 erwähnten Krankheit um ein und dieselbe handelt.

Tatsache ist, dass M.C., um welche Krankheit es sich auch immer gehandelt haben mag, wiederum voll gesundete. In einem Schreiben aus Keos (Datierung: vor 1208) meint M.C., dass er körperlich gesund sei, sich seelisch aber sehr krank fühle.[34]

*Exkurs* zum Terminus ἡ παλαμναία νόσος:

Die von M.C. in Ep. 55 verwendete Kombination von παλαμναία und νόσος tritt erstmals in byzantinischer Zeit auf,[35] genauer gesagt im 12.

---

[30] Mich. Chon. Ep. 85,3f.: ζῶμεν καὶ ἡμεῖς, βραχύ τι μὲν κουφισθέντες, οὔπω δὲ καθαρῶς ἀπαλλαγέντες τοῦ συνέχοντος νοσήματος.

[31] Mich. Chon. Ep. 82*; Kolovou, Μιχ. Χων. 158.

[32] Vgl. Mich. Chon. Ep. 82*.

[33] Vgl. Mich. Chon. Ep. 101*.

[34] Mich. Chon. Ep. 93,4f.: σώματος μὲν ὑγιῶς ἔχομεν, ψυχῆς δὲ καὶ λίαν νοσερῶς … Zur Datierung Mich. Chon. Ep. 104*. Grund seines seelischen Unbehagens ist sein Aufenthalt auf Keos, von wo aus er sich stark nach Athen sehnt. Doch anscheinend konnte sich M.C. nicht sehr lange körperlicher Gesundheit erfreuen: Bereits in Ep. 94 (Datierung: 1208 [vgl. Mich. Chon. Ep. 105*f.]) an Theodoros I. Laskaris lehnt er eine Einladung nach Nikaia aufgrund angeschlagener körperlicher Gesundheit ab (Mich. Chon. Ep. 94,60f.: ταῦτα, καὶ μὴ δυνάμενοι ἐλθεῖν εἰς προσκύνησιν τῆς ἁγίας βασιλείας σου διὰ σωματικὰς ἀσθενείας …). Sein schlechter körperlicher Zustand setzt sich fort (Ep. 95,46ff.; Dat.: 1208 [vgl. Mich. Chon. Ep. 107*]) und veranlasst M.C. in Ep. 98 (Dat.: ebenfalls 1208 [vgl. Mich. Chon. Ep. 108*) mit Hilfe eines Sprichwortes (Mich. Chon. Ep. 98,45f.: τίς δὲ οἶδεν, εἰ μὴ καὶ Πύθια κατὰ τὴν παροιμίαν καὶ Δήλια) anzudeuten, dass dieser Brief sein letzter sein könnte (vgl. dazu Karathanasis, Sprichwörter 33 [Nr.34]). Später, um 1217/18 (vgl. Mich. Chon. Ep. 148*), erfahren wir, dass M.C. an Hemiplegie (ἡμιπληξία) litt, d.h. halbseitig gelähmt war (Mich. Chon. Ep. 175, 177, 178, 179, 180; zur ἡμιπληξία des M.C. vgl. P. Timplalexi, Medizinisches in der byzantinischen Epistolographie [1100–1453] [*Europ. Hochschulschr. Reihe VII, Abt. B: Geschichte der Medizin*, Bd.9]. Frankfurt/Main 2002, 41f.).

[35] Keine Belege im Corpus Hippocraticum oder bei Galen (vgl. *TLG* u. R.J. Durling, A Dictionary of Medical Terms in Galen [*Studies in Ancient Medicine* 5]. Leiden u.a. 1993).

Jh.[36] Soweit ich sehe, ist Manasses der erste, der in seiner Chronik von einer νόσος ἡ παλαμναία spricht; zuerst im Zusammenhang mit dem Tod des Kaisers Titus,[37] später bei der Schilderung des Endes von Konstantin IX. Monomachos.[38] Im 12. Jh. begegnet der Terminus auch noch bei Gregorios Antiochos[39] und Nikephoros Basilakes. Basilakes ist der einzige, bei dem ἡ παλαμναία νόσος etwas Konkretes zu sein scheint: In einem Brief an seine Schüler, in dem er sich allgemein über sein Leben in Philippopolis beschwert, erwähnt er die παλαμναία νόσος (womöglich mit Fieber), die ihn daran hindere, Hand und Sprache zu verwenden,[40] was auf einen (leichten) Schlaganfall hindeuten könnte.[41]

Ein hübsches und raffiniertes Beispiel für die Verwendung von παλαμναία νόσος finden wir in einem Brief von Gregorios Akindynos. In diesem an einen Unbekannten adressierten Schreiben lobt Akindynos den Anti-Palamiten Georgios Lapithes, der die Παλαμναία νόσος – man beachte das Wortspiel mit Palamas! – von außen (d.h. von Zypern) mehr als jeder andere bekämpft.[42]

6) Ep. 60,18f.: … οὕτω καὶ Ἀθῆναι τῇ παρὰ τῶν πλοίων ἐμπορείᾳ ἐνευθηνοῦντο πολυανδρούμεναι, ὥς φασιν.
M.C. erinnert sich in diesem Brief an den Besuch des Megas Dux Michael Stryphnos, der anlässlich seines Aufenthaltes in Athen die Stadt bezüglich

[36] Z.B in der Suda (π 46 Adler) ist unter dem Lemma Παλαμναῖος in Bezug auf Krankheit nichts zu lesen.

[37] Const. Manass. Brev. Chron. rec. O. Lampsidis (*CFHB* XXXVI). Athen 1996, 2072f.: ἀλλ' ἔφθη προαρπάσασα νόσος ἡ παλαμναία/ πρὸ χρόνου τὸν πανδέξιον …

[38] Const. Manass. Brev. Chron. 6226: ὡς δὲ κατήπειγον αὐτὸν αἱ παλαμναῖαι νόσοι.

[39] A. Sideras, 25 Ἀνέκδοτοι βυζαντινοὶ ἐπιτάφιοι – unedierte byzantinische Grabreden. Thessalonike 1990, 123,11–13: καὶ αὐτίκα νόσοι μάλα παλαμναῖαι, μαινάδες, σοβάδες κατὰ τοῦ σαρκίου μοι καὶ συχναί. Auch hier sind mit den νόσοι παλαμναῖαι, die Greg. Antioch. aus Trauer nach dem Tod seines Vaters zu erleiden hat, leider keine konkreten Krankheiten gemeint.

[40] Nik. Basil. Orat. et. Epist. ed. A. Garzya. Leipzig 1984, 114,22–115,1: Μή με ἀγραφίας γράψησθε. πεδεῖ γάρ μου τὴν χεῖρα καὶ τὴν γλῶσσαν ἡ παλαμναία νόσος· ὑπὲρ τὸν Ἐμπεδοκλέα κατανθρακοῦμαι, ὑπὲρ τὸν Ἀσκληπιὸν κεραυνοβολοῦμαι.

[41] Leider wenig hilfreich, wenn auch im Wortlaut an M.C. erinnernd, ist die Erwähnung der παλαμναία νόσος in der Beschreibung der Hadesfahrt des Mazaris. Wir erfahren in diesem Text, dass der Protagonist von der παλαμναία νόσος – wohl einer Anginaepidemie (vgl. R. Walther, Zur Hadesfahrt des Mazaris. *JÖB* 25 [1976] 195–206) –, die Anfang 1414 in Konstantinopel wütete, ähnlich wie M.C. ins Bett gezwungen wurde: οἷα δὲ ἀνθ' οἵων ἐν κλίνῃ κείμενον ἡ παλαμναία ἤδε νόσος κατειργάσατό τε … (Mazaris' Journey to Hades [*Arethusa Monographs* V]. New York 1975, 4,11–13).

[42] Letters of Gregory Akindynos by A. Constantinides Hero (*CFHB* XXI). Dumbarton Oaks 1983, 79,8f.: … τὴν Παλαμναίαν νόσον παντὸς μᾶλλον ἐκ τῆς ὑπερορίας βάλλων …

ihrer Rolle als Handelsumschlagplatz mit Konstantinopel verglich. Wie der Seehandel in der Hauptstadt blühe, so herrsche auch im, wie man sagt, menschenreichen Athen, reger Handel zu Schiff.

Das Epitheton πολυανδρούμεναι geht, wie von Kolovou richtig erkannt wurde, wohl auf Thukydides zurück (Thuk. VI 17,2). Dass es hier im Brief des M.C. wohl aber nicht mehr als ein rhetorisches Kompliment ist, beweist eine Stelle aus dem so genannten Hypomnestikon, einer Beschwerdeschrift, die M.C. Ende 1198 oder Anfang 1199[43] nach Konstantinopel schickte. Dort heißt es, dass Athen schon seit einiger Zeit wegen des erbarmungslosen Steuerdrucks an Bevölkerung verliere, sodass es Gefahr laufe, zu einer sprichwörtlich „skythischen Wüste" zu werden.[44]

Wenn im Hypomnestikon also davon die Rede ist, dass Athen immer menschenleerer werde, so kann das Attribut πολυανδρούμεναι, das der Megas Dux Michael Stryphnos anlässlich seines Besuches in Athen, wahrscheinlich ebenfalls Ende der 90er Jahre des 12. Jahrhunderts, gebrauchte,[45] nur rhetorischer Schmuck sein. Verstärkt wird diese Deutung durch ähnlich lautende schmückende Epitheta u.a. für Konstantinopel (πολυάνθρωπος)[46], Thessalonike (πολυάνθρωπος)[47] und Nikaia (πολύανδρος)[48].

7) Ep. 74,22f.: ἀλογίτζιν τῶν νῦν εὑρισκομένων ἐνταῦθα τὸ κάλλιον ἀπεστάλκαμεν τῇ εὐγενείᾳ σου …

Es ist erstaunlich, dass Michael Choniates hier das volkssprachliche Diminutiv ἀλογίτζιν – am besten zu übersetzen mit „kleines Pferd"[49] oder „Pony" – verwendet, wo er sich doch in Ep. 28,21f. darüber mokiert, dass die Athener die volkssprachlichen Formen δενδρύφια, προβατύλλια und παιδύλλια benützen.

8) Ep. 115,65–67: ποῦ γὰρ παρὰ τοῖς Κέοις τοῖσδε οὐδαμῶς ἰχθυωμένοις, κρέατι δὲ καὶ τυρῷ μόνον ὄψῳ χρωμένοις, ἰχθύες πετραῖοί τε καὶ πελάγιοι …

Kolovou notiert im Regest zu dieser Stelle folgendes: „Auf Keos gebe es keine Fische (!), aber viel Fleisch und Käse." Diese Aussage scheint mir

[43] Datierung nach Kolovou, Μιχ. Χων. 30.

[44] Mich. Chon. Orat. 307,3–6: Τὸ καθ' ἡμᾶς ὅριον τῶν Ἀθηνῶν, πάλαι τοῦ πλήθους τῶν ἐποίκων αὐτοῦ διὰ τὰς ἀλλεπαλλήλους ἐπηρείας ἐκκενούμενον ἀεί, νῦν κινδυνεύει καὶ εἰς αὐτὴν περιστῆναι τὴν παροιμιαζομένην ἐρημίαν σκυθικήν.

[45] Vgl. Mich. Chon. Ep. 85* u. A.175–176.

[46] E. Fenster, Laudes Constantinopolitanae (*MBM* 9). München 1968, Index s.v. πολυάνθρωπος.

[47] Kaltsogianni, Θεσσαλονίκη, Index s.v. πολυάνθρωπος.

[48] Theoph. Cont. (Bekker) 464,9.

[49] So im *LBG*.

m.E. die zugrundeliegende Textpassage nur verkürzt und dadurch ein wenig irreführend wiederzugeben. M.C. fragt zwar, wo auf Keos die in der Nähe der Felsen (πετραῖοι) und auf offenem Meere (πελάγιοι) lebenden Fische sind, weiß aber zugleich, dass die Keoten „überhaupt keine Fischer sind", was hier wohl die beste Übersetzung für ἰχθυάομαι ist.[50]

9) Ep. 122: An Demetrios Makrembolites.

Brief Nr.122 ist eines von vier Schreiben, die an Demetrios Makrembolites adressiert sind (Ep. 122, 123, 145, 150). Man kann wohl davon ausgehen, dass der aus Athen stammende[51] Empfänger dieses Briefes verwandt ist mit einem nicht näher bezeichneten Makrembolites, der ein Schreiben an einen von M.C.' Vorgängern, nämlich Nikolaos Hagiotheodorites (Metropolit von Athen 1160–1175), verfasst hat. Wie aus den literarischen Zeugnissen über die beiden zu erfahren ist, stammten sie aus Athen bzw. standen in einem Naheverhältnis zu dieser Stadt. Dass die beiden Personen nicht nur verwandt, sondern vielleicht sogar identisch sind,[52] ist eher auszuschließen,[53] da das Schreiben des „unbekannten" Makrembolites wohl in die 60er Jahre des 12. Jh. gehört, die Briefe des M.C. aber nach 1205 bzw. noch später zu datieren sind.[54] Vielleicht ist Demetrios Makrembolites der Sohn des nicht näher bekannten Makrembolites.

10) Ep. 143,14: ἐπ' αὐτῷ δὲ καὶ τὸ δεδίττεσθαι ἐνεργητικῶς τέθεικας δεδίττειν.

M.C. beschwert sich in diesem Schreiben an seinen Schüler Georgios Bardanes, dass dieser δεδίττεσθαι in seinem Brief irrtümlich oder aus Unkenntnis in seiner aktiven Form verwendet hat. Das Verb δεδίττεσθαι müsse aber ebenso wie μορμολύττεσθαι stets in seiner passiven Form verwendet werden.[55]

---

[50] Vgl. auch Mich. Chon. Ep. 103,56f.: ἡμεῖς γάρ, καίτοι ἐν καρδίᾳ θαλάσσης παροικοῦντες, ὅμως οὐκ ἰχθυώμεθα …

[51] Vgl. Kolovou, Μιχ. Χων. 155f., bes. A.497.

[52] So K. Treu im Vorwort (p.IX) des Reprints von A. Papadopoulos-Kerameus, Noctes Petropolitanae. St. Petersburg 1913.

[53] Der Brief des unbekannten Makrembolites an Nikolaos Hagiothedorites ist ediert bei Papadopoulos-Kerameus, Noct. Petrop. 247f. Der handschriftlich überlieferte Titel des Schreibens lautet: Τοῦ Μακρεμβολίτου πρὸς τὸν ὑπέρτιμον. Die von Papadopoulos-Kerameus vorgenommene Identifizierung des ὑπέρτιμος mit Nikolaos Hagiotheodorites ist laut jüngsten Ergebnissen richtig (vgl. P.A. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites. *JÖB* 48 [1998] 119–146, hier 125, A.35).

[54] Zur Datierung der Briefe des M.C. bei Mich. Chon. Ep. 123*, 134* u. 136*.

[55] Auch an anderer Stelle (Mich. Chon. Orat. 12,14) verwendet M.C. δεδίττεσθαι und μορμολύττεσθαι in einem Atemzug.

Ergänzend muss hier festgestellt werden, dass es für δεδίττεσθαι zwar ungleich mehr Beispiele als für δεδίττω gibt, dass andererseits aber auch δεδίττω durch einige aussagekräftige Beispiele vertreten ist. So finden sich Belege für δεδίττω bei Theodoretos von Kyrrhos, Johannes Chrysostomos,[56] aber auch später in der Suda, im Lexikon des Pseudo-Zonaras und in den Gedichten des Theodoros Prodromos.[57] Besondere Bedeutung verdient eine Stelle bei Eustathios von Thessalonike,[58] den M.C. nicht nur bewunderte, sondern an dessen Stil er sich mitunter auch orientierte.[59]

[56] Vgl. *LBG*.

[57] Vgl. *TLG* (in der erweiterten Ausgabe unter http://www.tlg.uci.edu mit *site licence*).

[58] G. Stallbaum, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam. Leipzig 1825–1826 (Reprint Hildesheim 1970), I 359,7.

[59] Vgl. Mich. Chon. Ep. 27*f.; Kolovou, Quellenforschung 95.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 221–228


KEN DARK / READING – ANTONY LITTLEWOOD / LONDON, ONTARIO

# NEW EVIDENCE FOR THE BYZANTINE PAVEMENT OF ST JOHN STUDIUS IN ISTANBUL FROM PRESTON PARISH CHURCH, RUTLAND, ENGLAND

With two plates

## Introduction

This paper publishes in full for the first time two panels, today in the parish church of St Peter and St Paul at the village of Preston, Rutland, England. These panels come from the well-known *opus sectile* floor of the fifth-century monastic church of St John Studius in Istanbul. This is one of the best-preserved Middle Byzantine *opus sectile* floors to survive from Byzantine Constantinople and is an important example of this form of pavement in general. Stylistic comparison with the floor at the Pantocrator monastery, also in the former Byzantine capital, suggests that it dates from the eleventh or twelfth century.[1]

The monastery of St John Studius is, of course, also of special note within the Byzantine world. It played a central role in Byzantine religious

[1] The best depiction of the *opus sectile* floor in St John Studius is in: A. Oğan, Bizans Mimari Tarahinde Istanbul Kiliseleri Ve Mozaikler. *Güzel Sanatlar* 5 (1944) 103–15. On the Pantocrator floor, most recently: R. Ousterhout, Architecture, Art and Komnenian ideology at the Pantokrator Monastery, in: N. Necipoğlu (ed.), Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life. Leiden 2001, 133–52 (134–48); For *opus sectile* in Byzantine Constantinople in general, including at the Pantocrator and St John Studius: A. Guiglia Guidobaldi, L'opus sectile pavimentale in area bizantina. *Associazone Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico, Atti del 1º Colloquio* Ravenna 1993, 643–63; U. Peschlow, Zum byzantinischen opus sectile-Boden, in: R.M. Boehmer and H. Hauptmann (eds.), Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens, Festschrift für Kurt Bittel. Mainz 1983, 435–47; A.M. Schneider, Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt *(= Istanbuler Forschungen* 8). Berlin 1936 (reprinted with identical pagination Amsterdam 1967), 94, no.15 and fig 49; N. Asgari, Istanbul Temel Kazılarından Haberler-1983 *II. Araştırma Sonuçları Toplantısı* 1984, 43–62 (45–6 and plates 12–19).

and political history and the building is, along with St Mary Chalcoprateia, one of the oldest standing Christian churches in Istanbul. It was almost certainly the main church of the monastery from its origins to its dissolution as a result of the Ottoman conquest. Excavations inside the church ruin by a Russian team and, later, by Urs Peschlow have not been published in more than summary form, but the site has nevertheless been the subject of extensive archaeological discussion. At the end of the last century, many new data were recorded in an archaeological survey of the building and its environs (co-directed by Ken Dark and Ferudun Özgümüş) following a serious fire in the north aisle. This latter work included detailed photographic recording of the *in situ* part of the *opus sectile* pavement, which was found to be at serious risk from casual removal and other illegal activities. Since then substantial restoration work has taken place at the site, a state-owned open-air museum.[2]

Although, understandably, the floor in Istanbul has attracted much discussion, this has not – to the knowledge of the authors – ever taken into account the panels described and discussed here. In fact, the panels have been previously published in only the very briefest form, by Arthur Mee in his book *Leicestershire and Rutland*. However, for obvious reasons, this is not a work widely consulted by archaeologists and art historians of the

[2] For the archaeology of St John Studius: A. Van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople: Their History and Architecture. London 1912, 35–61; G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines (2 vols. Reprinted as 3 volumes Rome 1966), volume 2. Istanbul 453–8, 461–2; N. Firatli, Deux nouveaux reliefs funéraires d'Istanbul et les reliefs similaires. *CahArch* 11 (1960) 73–92; R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin (3) Les églises et les monastères de Constantinople. 2nd ed. Paris 1969, 444–55; T.F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey. University Park Pa. and London 1976, 143–58; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, 147–52; S. Eyice, Les Basiliques Byzantines d'Istanbul. *XXVI Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina* 1979, 91–113 (103–13); U. Peschlow, Die Johanneskirche des Studios in Istanbul. *JÖB* 32.4 (1982) 429–33; C. Mango, The date of the Studius Basilica at Istanbul. *BMGS* 4 (1978) 115–22; R. Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture (Fourth edition, with S. Ćurčić). New Haven and London 1986, 103–105; C. Mango, Byzantine Architecture. London 1986 (2nd ed.), 35–9; T. Zolt, Kapitellplastik Konstantinopels vom 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. Mit einem Beitrag zur Untersuchung des ionischen Kämpferkapitells (= *Asia Minor Studien* 14). Bonn 1994, 248–9; U. Peschlow, Ein paläologisches Reliefdenkmal in Konstantinopel. *Gesta* 33.2 (1994) 93–103; M. Mundell Mango, Polychrome Tiles Found at Istanbul: Typology, Chronology and Function, in: S.E.J. Gerstel and J.A. Lauffenberger (eds), A Lost Art Rediscovered. The Architectural Ceramics of Byzantium. University Park PA 2001, 12–41 (27); E.S. Ettinghausen, Saint John Stoudios (Imrahor Camii), *ibid.* 2001, 203–5.

Byzantine Empire.[3] Indeed, Mee's series of books on the English counties – although important in popularising Britain's heritage in the middle decades of the twentieth century – had a largely regional appeal within England and are seldom read today. Thus, proper publication of the panels in a more accessible context seems timely.[4]

The study that has produced this paper was begun when Antony Littlewood, who has known of the panels since his childhood in neighbouring Leicestershire, participated in a conference on Byzantine Constantinople at the Research Centre for Late Antique and Byzantine Studies at The University of Reading in October 2001, where he drew Ken Dark's attention to their existence, discovering to his surprise that they were unknown among archaeologists working on the Byzantine capital. This led to the suggestion that they visit the church to record and publish the panels.

With the kind assistance of Reverend Canon Philip Spence, the rector, and permission of the Church of England, the authors were able to spend an afternoon recording the panels in May 2003. This involved the precise drawing of the floor at 1:1 onto clear plastic film (by Dr Petra Dark) and both digital and conventional photography, the latter using a Canon A1 SLR camera, in a range of natural and artificial lighting and with the panels both dry and lightly cleaned with a wet cloth to remove dust and emphasise the colours of the constituent stone. Written records were also made and local information about the panels obtained from Canon Spence. Here they are illustrated both by two of those photographs, and scaled-down copies of the tracings of the panels *in situ*. (plates 1 and 2; figures a–b)

Two hitherto unpublished black and white photographs of the church of St John Studius in 1925 are also reproduced here. (figures c and d) These were taken shortly after the panels were removed (in 1923) and show the building with part of its, now lost, roof and gallery intact.

---

[3] A. Mee, Leicestershire and Rutland. London 1937, 266–7. Mee charmingly comments 'Thrilling it is to see these stone fragments here, far from the great highway of the world to where they once belonged … as we go through the churchyard we think of Christianity's earliest days in Palestine, for the yews here were brought from the Garden of Gethsemane'.

[4] A preliminary report in English is provided in: K.R. Dark and F. Özgümüş, Istanbul Rescue Archaeological Survey 1998. The districts of Yedikule and Kocamustafa Paşa. First Preliminary Report. London 1998. Final publication is underway as part of a wider project of rescue archaeology in the former Byzantine capital.

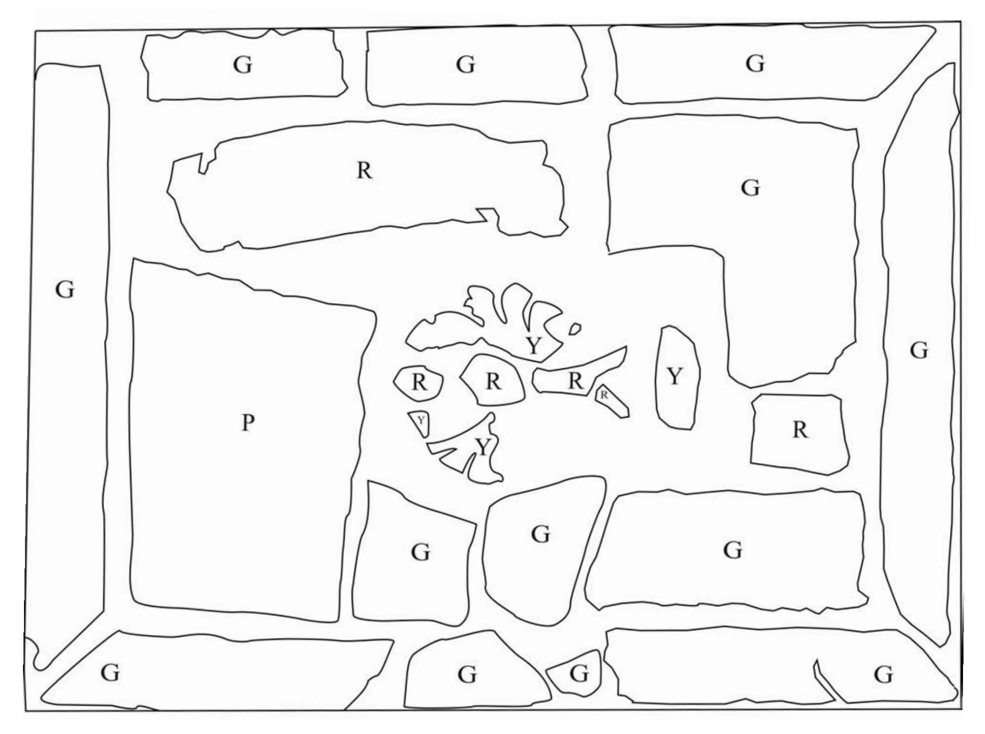



Fig. a: Drawing of Panel A. Key to colours: G = green; P = purple; R = red; Y = yellow.

## The translation of the panels to England

The panels, and an alms-box believed to have dated from the late seventeenth century[5], came into the possession of a resident of Preston, Lieutenant-Colonel Sir A.E. Codrington, during the allied occupation of Constantinople in 1923. They were given to the church by his son, John Codrington, and, after installation, dedicated by the rector, the Reverend O.L. Fowke, at Evensong on 23rd March 1924. His Grace Germanos, Archbishop of Thyateira and Exarch of Western and Central Europe, was informed and on St. George's day of the same year reiterated the rector's hope that they would soon return to St John Studius when that church was 'restored to the Christian faith'.[6] Needless to say, they remain in Preston. Following a visit to the

[5] Painted with images of the Virgin and Infant Christ, St George slaying the dragon and St Nicholas of Myra. It was said to have come from a church in Smyrna (Izmir) destroyed in 1922 but was bought in the bazaar in Istanbul by the Lieutenant-Colonel. Incidental damage in the 20th century led to its discard without detailed recording.

[6] The full letter runs (in translation): 'Dear Sir, I thank you with all my heart for the documents which you have had the goodness to send me, as well as for the sympathy

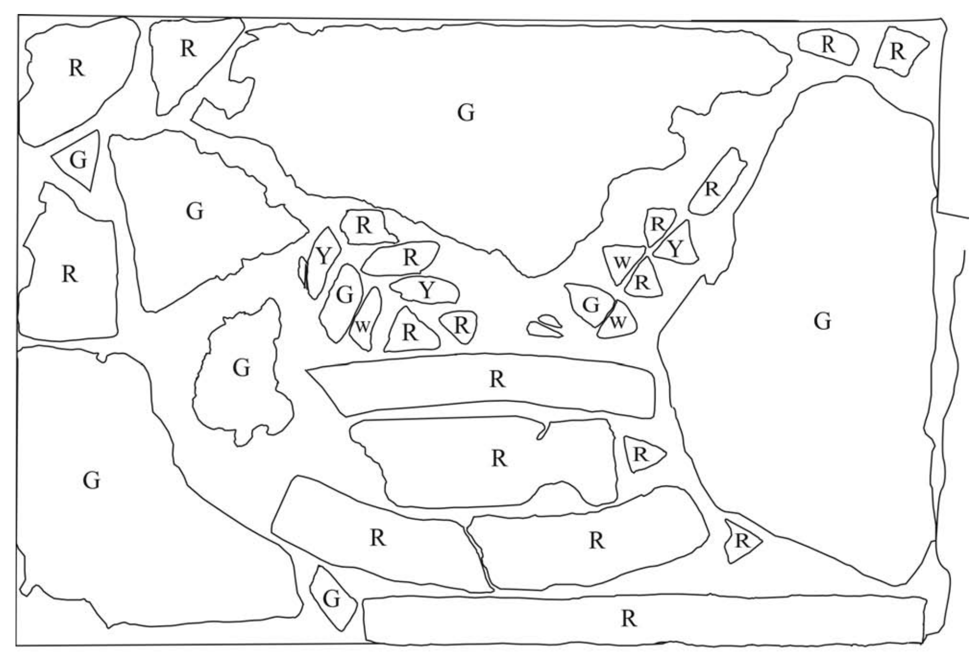



Fig b: Drawing of Panel B. Key to colours: G = green; P = purple p;
R = red; Y = yellow; W = white

Middle East in 1925, John Codrington gave as further gifts to his parish church, two post-Byzantine bronze candlesticks from Damascus[7], three pendant lamps probably of nineteenth-century Middle Eastern Christian manufacture (still hanging in the choir) and, of greater interest to Byzantinists, a very small fragment of *verde antique* said to come from the pavement of the Byzantine church of Hagia Sophia in Nicaea (Iznik). The latter is now set in the centre of the chancel step, flanked by the panels from St John Studius.

expressed for the sufferings of our brothers in Jesus Christ in the East. The pious act of placing the pieces of marble removed from the church of St John-in-the Studion at CONSTANTINOPLE, in the church of St. Peter and St. Paul in the village of PRESTON, is so eloquent in itself that I need not add anything to enhance it. What moves me most is the resolve that these relics shall rest here until the day when the church in Studion is restored to the Christian faith. Let us hope that that day is not far off, and that not only the church, but all the apostolic churches in the East, with St. Sophia's at the head of them, will become places of pilgrimage for the benefit of all Christendom. I beg you accept my thanks and my Episcopal blessing. Germanos Thyateira.'

[7] These were later replaced with candlesticks of cypress wood from one of the trees in the churchyard grown from seeds brought from the Garden of Gethsemane by John Codrington in 1925.



Fig. c: Photograph of the church of St John Studius in 1925.



Fig. d: Photograph of part of the *opus sectile* pavement of St John Studius in 1925.

## The opus sectile panels

In 2003 the panels were located either side of the chancel step in the eastern part of the mediaeval parish church. The visible bedding of both panels was a grey (probably twentieth-century) concrete, but this is probably just 'pointing' overlying any original bedding mortar in order to consolidate the pavement, which was cemented into place as part of the church fabric. It must be stressed that, like the well-known re-used Byzantine capitals at the modern parish church of Kingswood, Surrey, these panels currently form part of the functioning church interior and it would be inappropriate to remove them for display elsewhere.[8]

[8] For the monastery: W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, 209–15; R. Ousterhout, Z. Ahunbay and M. Ahunbay, Study and restoration of the Zeyrek Camii in Istanbul: First Report, 1997–98. *DOP* 54 (2000) 265–70; R. Ousterhout, Interpreting the construction history of the Zeyrek Camii in Istanbul

Because of the importance attached to them by the clergy and congregation of the church, the panels have been lovingly preserved and kept clean without any evidence of serious abrasion. They are in no danger of damage or destruction, unlike those today still in the church of St John Studius in Istanbul. As such, these re-installed portions may well be the safest part of the Byzantine floor of that structure.

The panel on the south of the step (Panel A, plate 1 and fig. a) appears to be still complete, and closely resembles those at the ruinous church of St John Studius visible today. This shows a fish design within a border and employs marble, *verde antique* and porphyry. The design might be seen in a Christian symbolic context, as the well-known symbol (still widely used by Christians) indicative of Christ as Saviour. It currently is afforded this iconographical meaning in the church at Preston.[9]

Several similar fish designs are found in the Middle Byzantine *opus sectile* pavement of the Pantocrator monastery. These were located near the west wall of the south church at that complex, and executed in marble.[10]

The other panel (Panel B, plate 2 and fig. b) appears at first to have been remade from broken pieces. This may well be the case, although it is not completely certain that none of the original design remains visible. Parts of the framing strips have been laid side by side within the panel, apparently without regard for their original function. Pieces of green, red, white and yellow stone are distributed, seemingly randomly, across the panel.

The destruction and reworking of this panel could have occurred in the Byzantine period or later. Perhaps this was a result of damage in transit to England, although there is no evidence to support the latter possibility. Reworking and patching of the surviving floor in Istanbul is clearly visible and cannot be excluded here also.

However, there are what might be traces of an original design amid the confusion. Some of the triangular pieces sit edge to edge making a serrated design with a rectilinear strip at its end, like an animal's tail. Others

(Monastery of the Christ Pantokrator), in: G. Arun and N. Seçkin (eds.), Studies in Ancient Structures (2 vols.). Istanbul 2001, vol. 1, 19–27. M. and Z. Ahunbay, Restoration work at Zeyrek Camii, 1997–1998, in: N. Necipoğlu (ed.), Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life. Leiden 2001, 117–32 (note 1) provides a useful current bibliography on the Pantocrator. For the column capitals from St John Studius at Kingswood, Surrey: D. Buckton (ed.), Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections. London 1994, 56, no.42.

[9] As stated on a printed notice in the church.

[10] A.H.S. Megaw, Notes on Recent work of the Byzantine Institute in Istanbul. *DOP* 16 (1963) 333–71 (Figure B, 1–12).

form a bulbous curvilinear shape like a body or eye. The design may, then, represent an animal form with a body and tail, but this is highly uncertain and the whole apparent design could be no more than the convenient rearrangement of the pieces of a fragmented panel regardless of any original design.

The panel with the fish originally came from a location 'on the south side of the west door' of St John Studius. This would place it on the south of the nave, as the aisles and narthex do not seem ever to have been furnished with *opus sectile* flooring. It cannot be more precisely located within the floor, as there are several removed sections suitable to have accommodated the Preston pieces.

## Conclusion

The significance of these panels is that they represent portions of the floor that have escaped all previous archaeological or art historical discussions. While only Panel A is certainly intact, they add both to the surviving parts of the pavement and – in the case of Panel A – to what is known of its iconography. As such, these small panels in a rural English parish church have an enduring relevance to the archaeology and art history of the Byzantine capital.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 229–246


IOANNIS ILIADIS / KAVALA

# THE PANAGIA KOSMOSOTEIRA AT PHERAI (VIRA): THE NATURAL LIGHTING OF THE KATHOLIKON

With eight plates

## 1. Introduction

The Monastery of the Panagia Kosmosoteira was founded in Byzantine Vira by the sebastokrator Isaac Komnenos, third son of the Emperor Alexios I, in 1151–52, according to the monastery's typikon, which Isaac himself drew up.[1]

All that survives of the monastery today is the katholikon, a splendid edifice, which reflects the art and culture of 12th-century Constantinople.

Typologically, it is a variant of the simple tetrastyle cross-in-square type of church with a dome (Figs. a–b), the east side of which rests on two long piers, which separate the sanctuary from the prothesis and the diakonikon, and the west side on two very slender pairs of columns.[2] The corner bays are covered by small domes.

[1] L. Petit, Typicon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos (1152). *IRAIK* 13 (1908); G.K. Papazoglou, Τυπικόν Ισαάκιου Κομνηνού της Μονής Θεοτόκου της Κοσμοσώτειρας. Komotini 1994; N. P. Ševčenko, Kosmosoteira: Typicon of the Sebastokrator Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira near Bera, in: Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments , II. Ed. J. Thomas – A. Constantinides Hero ( *DOS* 35). Washington, D.C. 2000, 782ff.

[2] A.K. Orlandos, Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Βήρας. *Θρακικά* 4 (1933) 3–34; S. Sinos, Die Klosterkirche der Kosmosoteira in Bera (Vira) (*Byz. Archiv* 16*)*. Munich 1985; Th. Uspenskij, Konstantinopol'skij Saraljskij Kodeks Vos'miknizija. *IRAIK* 12 (1907) 3–28; Ch. Bakirtzis, Byzantine Thrace 330–1453, in: Thrace (ed. General Secretariat of the Region of East Macedonia-Thrace). Komotini 1994, 189–199; Ch. Bakirtzis, Western Thrace in the Early Christian and Byzantine Periods: Results of Archaeological Research and the Prospects, 1973–1987, in: First International Symposium for Thracian Studies. Byzantine Thrace: Image and Character. *BF* XIV,1 (1989) 49–50; I. Volonakis, Η Κοσμοσώτειρα των Φερών. Alexandroupolis 1975, 7–12; Ch. Bouras, Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Αρχιτεκτονική. Athens 2001, 120; N. Gioles, Βυζαντινή Ναοδομία 600–1204. Athens 1987, 105–106.

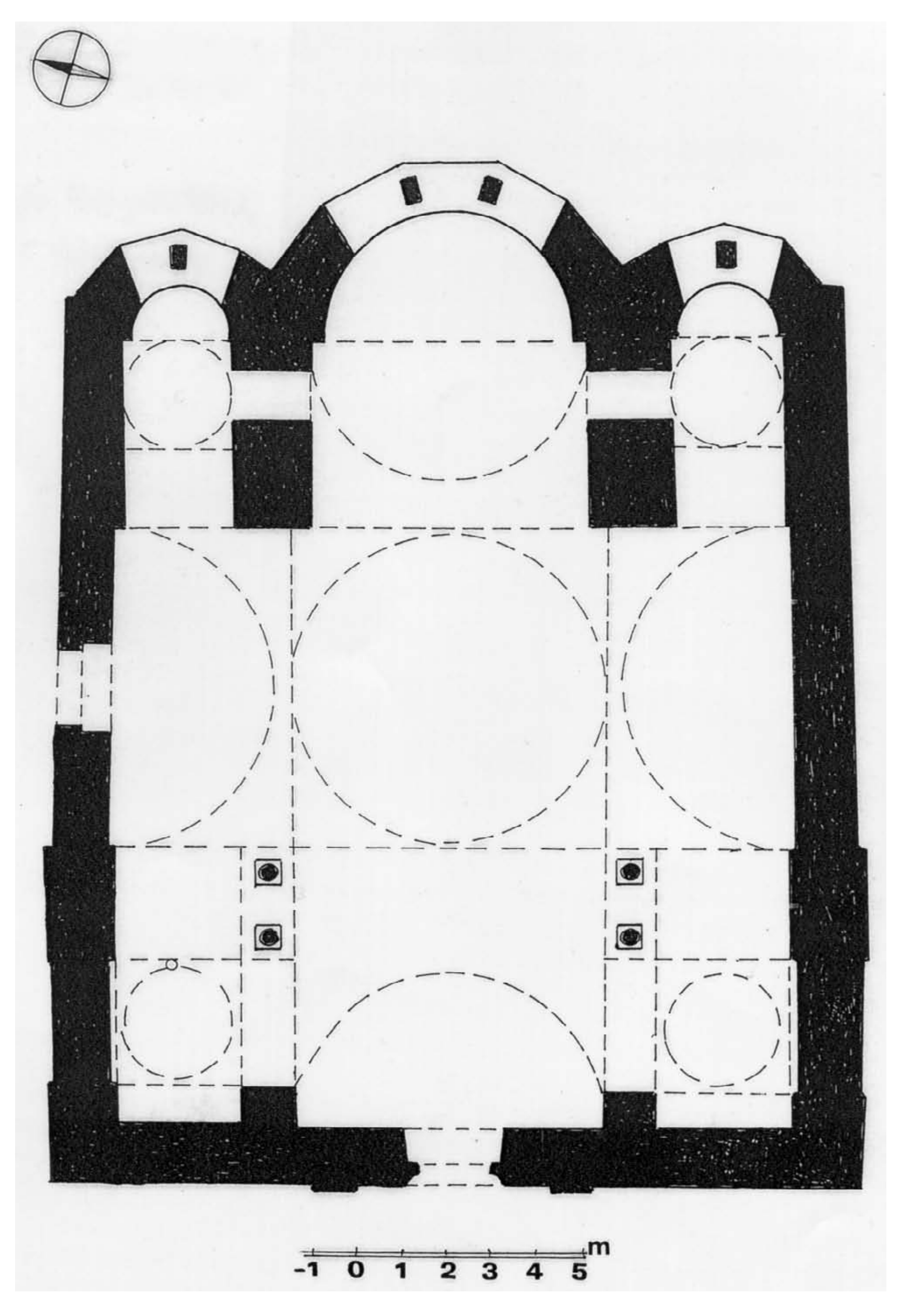



Fig. a: Panagia Kosmosoteira. Plan (A. Orlandos)

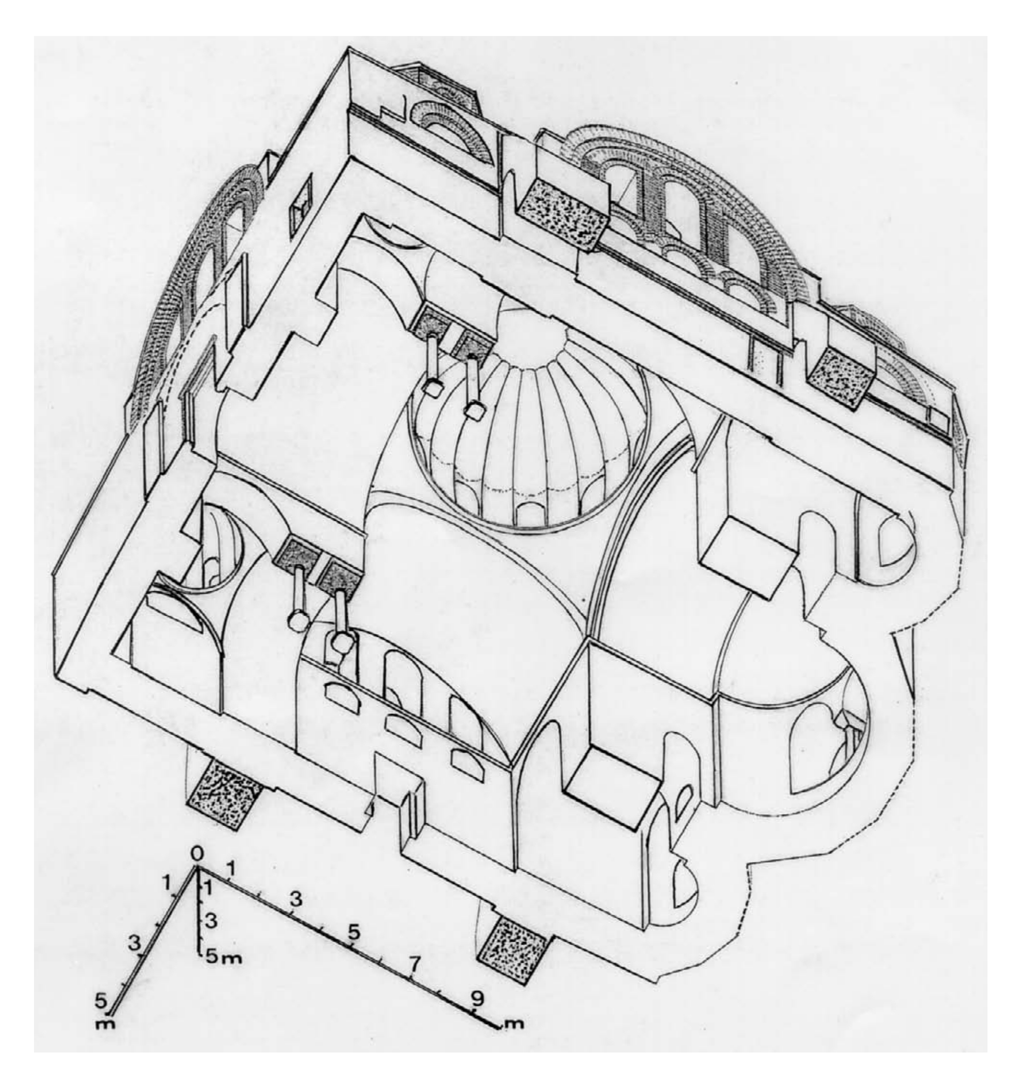



Fig. b: Panagia Kosmosoteira. Axonometric view (12th Ephoreia of Byzantine Antiquities. Drawn by Manolis Korres)

This solution, which is original in both conception and execution, creates a spacious interior which provides the viewer, wherever he or she stands, with a clear view of the arches and the dome above.

These features lead one to assume that the Constantinopolitan architect of the Kosmosoteira may have been instructed by the founder to base the design on the interior of the Hagia Sophia.

The interior of the Kosmosoteira was adorned with frescoes[3] by a team of painters which the founder very probably brought from Constantinople.

The tomb of the Byzantine prince is believed to lie inside the church, beneath the north-west dome.[4]

The originality of the architectural solution applied in the Panagia Kosmosoteira has been discussed by numerous researchers. Of particular interest, however, is Ch. Bakirtzis' observation[5] that: 'In his endeavours to endow the building with mystical meaning and transmute it into a spiritual concept, the master builder of the Kosmosoteira sought to eliminate optically these four bearing static elements, so that the whole overlying curvature of the vault appears to be inexplicably suspended…'

Three factors combine to produce this impression: space, time and light. The first of these three factors has already been studied. It remains, therefore, to investigate the role played by natural light, in connection with time, in the conception and application of this specific architectural solution.[6]

This investigation is the purpose of the present study, which is based on a series of observations and measurements of the distribution of light in the interior of the church.

## 2. The orientation of the church – visual organization of space

In the first phase of the investigation, the following were determined:
a) the orientation of the church, with the aid of a compass;
b)the azimuth of the sun at sunrise for Pherai's latitude (40° 54′ N).

---

[3] Orlandos 22–26; Sinos 174–205; Bakirtzis, Byz. Thrace 192–199; Ch. Konstandinidi, Παρατηρήσεις σε παραστάσεις ιεραρχών στο καθολικό της μονής Παναγίας Κοσμοσωτείρας στη Βήρα, in : First International Symposium for Thracian Studies. Byzantine Thrace: Image and Character. *BF* XIV,1 (1989) 305–317; M. Panayotidi, The wall-paintings in the Church of the Virgin Kosmosoteira at Ferai (Vira) and stylistic trends in 12th century painting, *ibid.* 459–472.

[4] N. Ševčenko, The Tomb of Isaak Komnenos at Pherrai. *Greek Orth. Theol. Rev.* 29 (1984) 135–139; Orlandos 27–28; Bakirtzis 189; Sinos 57; R. Ousterhout, Where was the Tomb of Isaak Komnenos?, in: Eleventh Annual Byzantine Studies Conference. Toronto 1985, 34; R. Ousterhout, review of Stefan Sinos. *Speculum* 63 (1988) 229–231.

[5] Bakirtzis, Byz. Thrace 189.

[6] M. Kalligas, Η αἰσθητικὴ τοῦ χώρου στὶς Ἑλληνικὲς Ἐκκλησίες. Ἡ Ἀθήνα στὸ Μεσαίωνα. Athens 1946; P.A. Michelis, Η αισθητική προσέγγιση της βυζαντινής τέχνης. Athens 1990, 121–126; G. Triantafilidis, Στοιχεῖα φυσικοῦ φωτισμοῦ τῶν βυζαντινῶν ἐκκλησιῶν. *AD* 3 (1964); J. Potamianos, Το φως στη βυζαντινή εκκλησία. Thessaloniki 2000.

The measurements revealed that the sanctuary has a 15° deviation to the north-east (NE) and is slanted towards Constantinople (41° N).[7]

As for the azimuth, it was found that a) in spring and autumn sunrise coincides with the church's central axis, with a small deviation from month to month; b) in winter it coincides with the axis of the southern sanctuary windows, while in summer it coincides with that of the northern ones.

This particular choice of orientation determines the alignment of the whole building in relation to the path of the sun. Thus the church's windows – those in the dome and the tympana – possess a specific orientation and the light is directed at certain points of the interior, creating effects which might be described today as chance phenomena.

Apart from anything else, the lighting enables the visitor, on entering the church, to view the interior. Thus when he stands in the main entrance he can see the whole of the sanctuary from the prothesis to the diakonikon, in an angle of view of 42° (Fig. c), and if he looks to the left or to the right, his gaze will pass through the pairs of columns and extend as far as the middle of the sanctuary apse. Furthermore, if he stands beneath the north-west or south-west dome he may observe, through the nearest pair of columns, the width of the cross-arm, with an angle of view of 21° (i.e. half of the angle of 42°) and the height of the tympanum with an angle of view of 30°. On the vertical plane, his vision also extends from the centre of the dome to the highest point of the semi-dome of the sanctuary apse – also an angle of view of 42° – and from the base of the dome to the floor (Fig. d).

From the foregoing it may be concluded that the angle of view depends on the dimensions of the building.[8] It may also be concluded that there is a relationship between the dimensions of the various architectural elements of the church[9], namely:

- the height of the columns is equal to the height of the three-light window in the sanctuary apse and to ½ of the internal height of the central dome;

[7] Orlandos 30, Fig. 20. The plan shows the monastery's fortifications together with the katholikon, where the orientation is indicated. According to this, the sanctuary apse lies at an angle of 90° to north. Our recent measurements, however, have shown that the sanctuary does not face due east but lies at an angle of 15° to the north-east of it, in the direction of Constantinople. Furthermore, the orientations of the openings are directly connected with the angle of the sun's azimuth at different times of the year.

[8] The human eye, if it remains still, has a conical angle of vision of between 30° and 45°: the angle of 42°, therefore, lies within these limits.

[9] Sinos 157–176; H. Buchwald, Lascarid Architecture. *JÖB* 28 (1979) 262–296, and *JÖB* 42 (1992) 293–321; R. Ousterhout, The Architecture of the Kariye Camii in Istanbul. Washington D.C. 1987, Fig. 49.

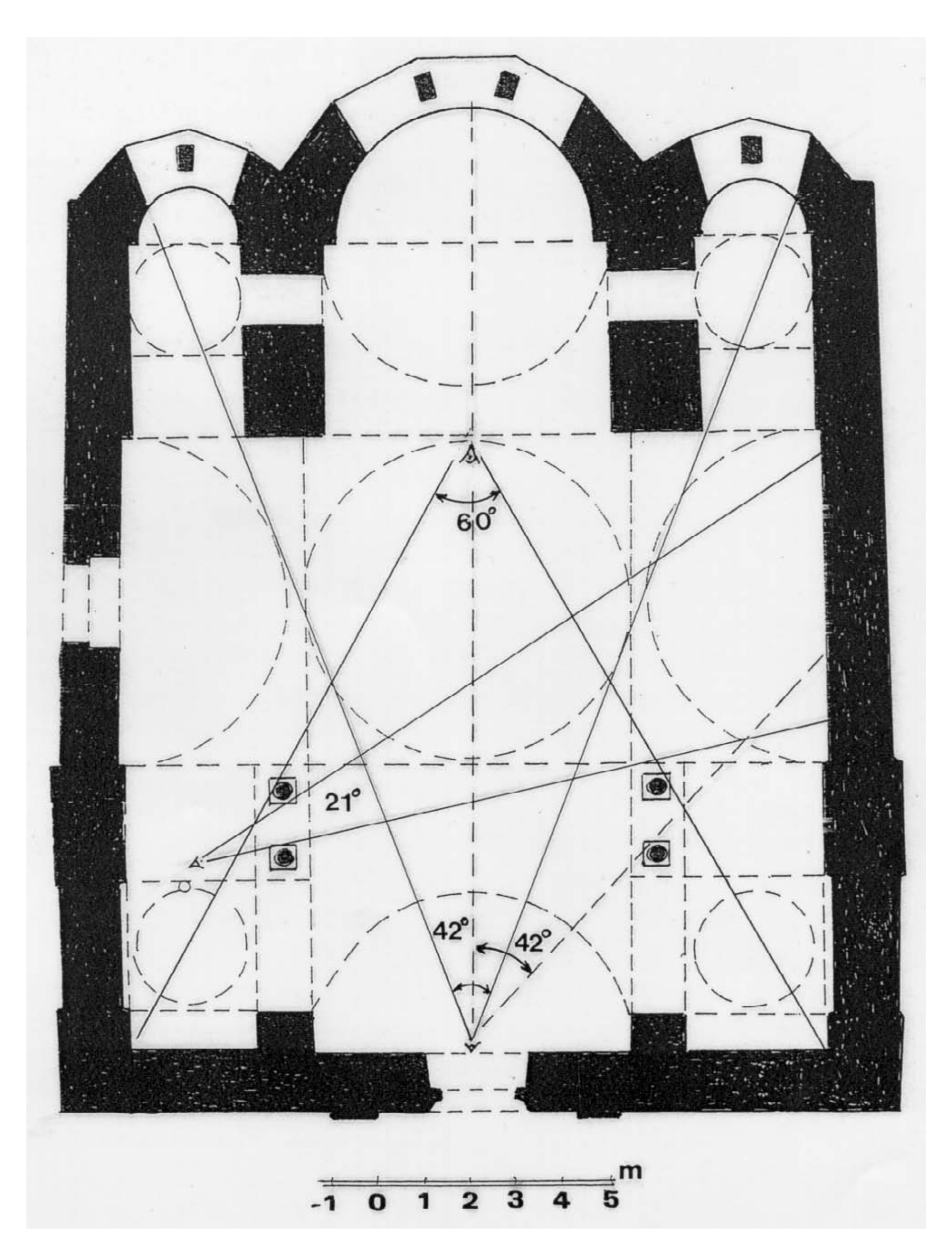



Fig. c: Panagia Kosmosoteira. Horizontal angle of view

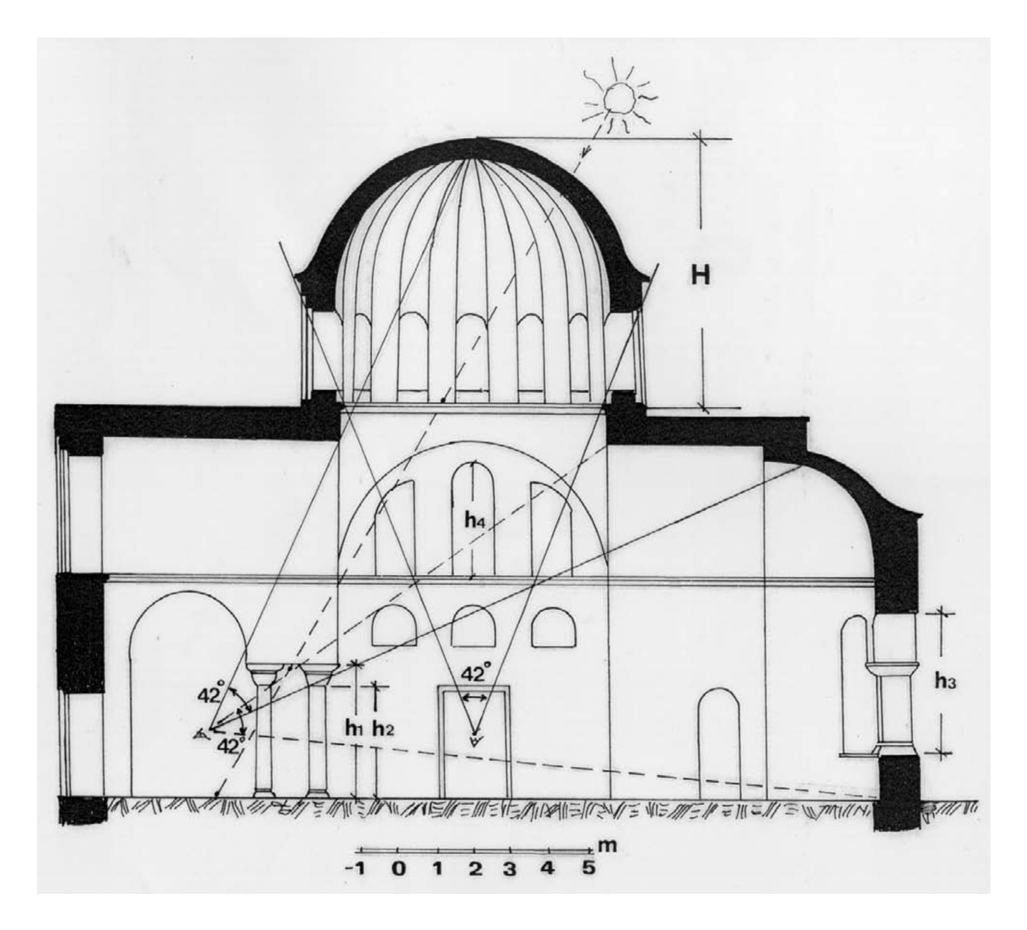



Fig. d: Panagia Kosmosoteira. Vertical angle of view

- the columns and the central arched window in each arm of the cross are equal in height;
- the distance between the two columns in each pair equals the width of the lateral windows in the tympana.

On the basis of the above observations, an investigation of the lighting conditions in the interior of the church acquires particular significance.

## 3. Natural light in the interior of the church

During the course of the investigation a series of observations were made of the path of the sun and the directions of its rays within the interior of the church, as well as a series of measurements (in Lux) of the

vertical and horizontal illuminance at certain points in the church. The instrument's sensor was fixed at a distance of 1.60 m. from the floor [10].

The measurements were taken in conditions of sunlight, for only then can strong variations in the light be observed. In cloudy weather[11], on the other hand, the lighting is even and lacks any distinctive features.

Next, a note was made of the modern interventions that currently affect the distribution of light in the interior of the church. It was found that the following have been bricked up: a) the two lateral lights of the window in the sanctuary apse and a considerable section of the central light of the same window; as well as a window in the prothesis and a window in the diakonikon; b) the five windows facing the cross-arms of the eight in each of the corner domes. In addition, the sills of the windows in the central dome and the corner domes have been raised by 0.40 m.

The windows of the church used to contain panels of circular glass panes, fragments of which have been found in the east and south windows of the south-east dome.[12]

During the two-and-a-half-year period over which the investigation was conducted, a considerable amount of data was gathered which it is impossible to present in a short publication of this type. For this reason only the results of the observations will be presented here. These fall into two categories: the first consists of observations on the general lighting conditions for each season of the year, while the second consists of observations on the lighting conditions during the different months of the year in the north-west and south-west corner bays, i.e. the area of the church where the two pairs of columns are located and in which researchers are currently most interested.

This 'arbitrary' presentation of the natural lighting conditions should assist the reader to understand the relationship between light and architectural form in this particular monument.

---

[10] The Panagia Kosmosoteira is a parish church in which the Divine Liturgy and all the sacraments are celebrated. For this reason the church contains moveable furniture and furnishings (pews, icon-stands, candelabra, seats, rugs, etc.). In these conditions it was not possible to carry out readings on the floor. I therefore chose the height of 1.60 m. partly because this is the height of an average person and partly because the readings would not be affected by the furniture.

[11] Observations and readings in cloudy conditions were made throughout the course of the investigation. The results, however, revealed that in these conditions the lighting of the church is uniform. This means that the light is diffuse in all parts of the church; sometimes it is very bright and at others dim, even gloomy. This is the time when artificial lighting should be used. In these conditions, therefore, it is difficult to draw conclusions.

[12] Ch. Bakirtzis, Φέρες – Κοσμοσώτειρα. *AD* 47 (1997) 506–507.

The dates which are mentioned in this study follow the Gregorian calendar which is in use today. For greater accuracy, however, these should be converted to the Julian calendar by subtracting thirteen days in each case.

### 3.1 *General lighting conditions*

#### 3.1.1 Winter[13]

During the winter three measurements were taken, one for each month: 11 December (sunrise 7.30 a.m., sunset 5.06 p.m.); 23 January (sunrise 7.36 a.m., sunset 5.39 p.m.); and 28 February (sunrise 7.00 a.m., sunset 6.15 p.m.).

During this period, between 7.30 and 8.30 a.m., the first rays of sunlight become visible in the vicinity of the north-west pendentive of the central dome (Pl. 1a). At this moment the dome is the brightest point in the church. In contrast, today the sanctuary is much dimmer than it used to be owing to the alterations in the original form of the windows.

If, however, the sanctuary was recreated in its original form, it would be much brighter. Consequently, in the morning, after sunrise, the church would be illuminated on both its horizontal and vertical axes at the same time.

Gradually the light beams move from the dome towards the north arm of the cross, i.e. the N-S axis (11.30 a.m.). Light beams now become visible on the frescoes in the north tympanum (Pl. 1b); at the same time images of the windows in the south cross-arm are formed on the floor, with the result that the area is flooded with light.

If the windows were covered with screens, then the amount of incoming light and, therefore, glare would be reduced. The visitor would then be able to observe the frescoes more easily than is possible today.

At noon, between 12.00 and 1.00 p.m., the sun's rays are directed by the windows in the south cross-arm onto the icon-screen, while the light

[13] According to my calculations, the orientation of the south windows in the sanctuary apse, the prothesis and the diakonikon coincides with the azimuth of the sun at sunrise (60°) and the maximum height of the sun during the winter does not exceed the angle of 30°. In addition, the highest point of the windows in the south tympanum (9.0 m. from the floor) is visible from the base of the opposite, north side at an angle of 30°.
On the basis of the above symmetry, therefore, it would be possible to explain some of the lighting phenomena that are visible during the winter. For example, at noon the images of the three windows in the south tympanum are formed at the base of the north wall. At this particular moment the sun lies on the axis between the north and south cross-arms.
Therefore, the height of the tympana was determined by the maximum height of the sun above the horizon.

from the windows in the dome is directed onto the north-east pendentive of the central dome.

Before sunset the brightness of the E-W axis decreases, while, in contrast, the brightness of the vertical axis increases.

Specific lighting conditions in the NW and SW bays of the church

December

A beam of light from the windows in the semicircular south tympanum is directed onto the surface above the fresco of the Virgin , while another is directed onto the west wall of the north-west corner bay and a third onto the west pillar of the northern pair of columns (8.30 a.m.).

The above lighting conditions are particularly pronounced between 9.00 and 10.00 a.m. To be precise, the features which are illuminated are the fresco of the Virgin (Pl. 2a), the northern pair of columns and the south-facing surface above them , as well as part of the fresco of the Archangel (Pl. 2b). At this particular moment the north-west bay is flooded with light.

At midday (12.30 p.m.) a light beam enters the south window of the south-west dome and is directed towards the north-west corner bay through the northern pair of columns.

In the afternoon light travels diagonally from the windows in the west tympanum towards the north-west corner bay.

January

The first rays of the sun (8.00 a.m.) pass through the arched window in the outer south wall of the diakonikon and are directed towards the north-west corner bay, via the northern pair of columns (Pl. 3a). At the same time lighting phenomena may be observed which are similar to those occurring in December.

As the sun rises, the light changes direction in the interior of the church. A large section of the northern pair of columns is now brightly illuminated (9.30 a.m.) (Pl. 3b). The north-west corner bay is ‘bathed’ in light. These phenomena last until 10.30 a.m.

After midday, at 2.30 p.m., light passes through the windows in the west tympanum and is directed onto the northern surface of the west cross-arm, i.e. above the northern pair of columns. Light also passes through the west window in the north-west dome and is directed towards the north-west corner bay.

February

In February the lighting conditions are similar to those in January. It is noteworthy, however, that during the winter a light beam becomes visible

for the first time on the upper section of the fresco of the Archangel (Pl. 4a ) – a beam which enters through the south-east window in the dome.

In the afternoon (3 p.m.) the north-west corner bay is also brightly lit (Pl. 4b). Also, the light travels diagonally from the windows in the west tympanum towards the north-west corner bay.

Comments

It is known that the founder's birthday was on 16 January and that the church is dedicated to the Theotokos, the Mother of God.

During this period a bright beam of light may be observed illuminating the fresco of the Theotokos, as well as beams of light passing between the northern pair of columns towards the NW corner bay.

The following conclusion emerges: If a solid pillar stood where the two columns are situated, and if the church had a different orientation, then it would not be possible to observe the above phenomena.

### 3.1.2 Spring

General lighting conditions

The investigation was continued during the months of March, April and May – to be precise, on 27 March (sunrise 6.19 a.m., sunset 6.43 p.m.), 23 April (sunrise 5.40 a.m., sunset 7.08 p.m.) and 24 May (sunrise 5.09 a.m., sunset 7.36 p.m.).

A few minutes after sunrise, sunlight enters from the north-east windows of the dome (Pl. 5a), which are formed on the north-west pendentive. After sunrise, it is principally the E-W axis of the church that is highlighted and, to a lesser extent, the vertical axis.

If the sanctuary was recreated in its original form, then the light entering the window of the prothesis would be directed onto the northern pair of columns, and that entering the window of the diakonikon would be directed onto the fresco of the Concelebrating Hierarchs on the south side.

At 8.00 a.m. the fresco of the Concelebrating Hierarchs in the north cross-arm is brightly illuminated by the light entering through the windows in the north-east dome. At the same time light from the windows in the south-east dome is directed towards the space between the southern pair of columns and the icon-screen. In both cases the light beams pass marginally below the western arched openings in the prothesis and diakonikon, respectively.

Between 8.00 and 10.00 a.m. the north-west corner bay and the northern pair of columns are brightly illuminated as a result of the light entering through the windows in the dome.

Between 10.00 a.m. and 1.00 p.m. the light is evenly distributed. Between 1.00 p.m. and sunset light enters through the windows in the west tympanum, illuminating the central part of the church at first and then towards sunset the north side of the south pier (Pl. 5b).

## Specific lighting conditions in the NW and SW bays of the church

### March

In March (9a.m) beams of light from the windows in the south tympanum and in the dome are directed simultaneously onto the frescoes of the Virgin and the Archangel, respectively (Pls. 6 a–b). The north-west corner bay is brightly lit. In the afternoon the north-west and south-west corner bay are brightly lit, respectively.

### April

During this month the sun is already higher above the horizon than in March. Now the fresco of the Archangel is brightly lit (from 8.00 to 10.30 a.m.). The north-west corner bay and the adjacent pair of columns are flooded with light (Pls. 7 a–b).

It is noteworthy, however, that a beam of light from the south-east window in the dome passes between the northern pair of columns and is directed towards the north-west corner bay, forming a pool of bright light.

Gradually, as the afternoon wears on, the above phenomena fade. Subsequently the intensity of the light increases in the north-west and south-west corner bays until the approach of sunset.[14]

### May

After sunrise, bright sunlight enters the central light of the window in the sanctuary apse and is directed along the central axis of the church and illuminates the southern pair of columns (Pl. 8a).

At 9.00 a.m., beams of light enter through the windows in the dome, pass between the northern pair of columns and form pools of light on the floor beneath the north-west dome. At the same time the northern pair of columns is illuminated. It is interesting to investigate the possible geometrical causes of this particular lighting phenomenon. It was found that at this particular moment the sun, the sill of the south-east window in the dome and a specific point on the floor of the north-west corner bay all lie on the same straight line (Pl. 8b). In addition, a study of the plans revealed

---

[14] From the foregoing observations we may assume that in March light beams are projected both by the windows in the south tympanum onto the Virgin Mary and by the windows in the dome onto the Archangel.

that the columns and the windows in the dome may be observed from the same point in the north-west corner bay at an angle of 42°. If the window sills had not been raised by 0.40 m., these lighting phenomena would be even more pronounced.

Therefore, the appearance of the light beams in the north-west corner bay and on the columns is a result of the specific architectural solution that has been applied.

In the afternoon, at 5.00 p.m., a beam of light enters through the windows in the west tympanum and is directed towards the sanctuary and onto the fresco of the Hypapante.

Before sunset the central dome is flooded with light, thus accentuating only the vertical axis of the dome.

Comments

During this period, and particularly between the end of March and the tenth day of April, beams of light may be observed illuminating the frescoes of the Theotokos and the Archangel at the same time.

If one bears in mind that the Annunciation of the Virgin Mary is celebrated on 25 March, then the special lighting conditions that can be observed during this period acquire a particularly symbolic character.

3.1.3 Summer

General lighting conditions

During the summer measurements were taken on 15 June (sunrise 5.02 a.m., sunset 7.48 p.m.), 20 July (sunrise 5.18 a.m., sunset 7.45 p.m.) and 31 August (sunrise 5.54 a.m., sunset 6.57 p.m.).

The axis of orientation of the northern lights of the sanctuary apse window lies at an angle of 120° to south. This angle coincides with the azimuth of the sun at sunrise and is the largest angle visible at any time of the year (in June).

Observing the path of the sun's rays between 5.10 and 6.00 a.m., it was found that if the northern lights of the sanctuary window had not been bricked up and if there were no external obstacles[15], then the sun's rays would pass through the northern light of the window in the prothesis and be directed onto the northern pair of columns. In addition, the light from the windows in the sanctuary apse would be directed onto the southern pair of columns, and that from the windows in the diakonikon would be directed onto the fresco of the hierarchs on the outer south wall and the

[15] To the east of the church there are some trees which prevent the morning rays of the sun from entering the church.

fresco of the Concelebrating Hierarchs in the south cross-arm. Today light beams are visible only at the base of the northern pair of columns (9 a.m.) (Pl. 9a).

Between 10.00 a.m. and midday the light is evenly distributed, although it is brighter in the dome and the sanctuary. During June and July no rays of light are visible in the interior of the church at these times, whereas in August light enters through the central window of the south tympanum and forms a pool of light in front of the south pier.

After midday the sun begins to lose height, with the result that light now enters through the western windows of the dome and the west tympanum and is directed towards the central area of the church (3 p.m.). In addition, light entering through the windows in the north-west and south-west domes is directed towards the space between the two pairs of columns and the church's outer walls.

The above phenomena are visible every month, though on each occasion they occur 40 mins. later than in the previous month. To be precise, in June the phenomena are visible at 2.30 p.m., in July at 3.10 p.m. and in August at 3.50 p.m.

At 6.00 p.m. light beams from the windows in the west tympanum are directed onto the south pier and the fresco of the Hypapante (the Presentation of Christ in the Temple) (Pl. 9b), while light from the north-western windows of the dome is directed towards the sanctuary.

After 7 p.m. rays of light from the central window of the west tympanum are directed onto the fresco of the Concelebrating Hierarchs in the south cross-arm.

Before sunset the dome is more brightly lit than the other parts of the church.

Specific lighting conditions in the NW and SW bays of the church

June

The angle of the azimuth at sunrise is larger at this time than at any other point in the year. Thus, in the morning the sun's rays pass diagonally through the central light of the sanctuary window – since the northern one has been bricked up – and are directed towards the fresco of the Virgin, the southern pair of columns and the south-west corner bay (Pl. 10a).

By 8.20 a.m. the sun has already risen quite high above the horizon. At this time beams of light enter through the windows in the dome and are directed towards the outer west wall. Gradually these beams move towards the north-west corner bay. Between 9.00 and 9.20 a.m. the phenomena in the vicinity of the northern pair of columns are pronounced.

In the afternoon, at 3.00 p.m., a beam of light is projected from the west window in the north-west dome onto the north- west corner bay and 5.0 p.m. onto the fresco of the angel in the soffit of the arch in the north-west corner bay (Pl. 10b).

July

The observations made in July revealed that the lighting conditions during this month are very similar to those which occur in June.

August[16]

Between 8.00 and 10.30 a.m. three beams of light are initially visible which enter through the east windows in the dome and are directed onto the outer west wall of the church and above of the Archangel. These gradually move towards the fresco of the Archangel (Pl. 11a) and, between the northern columns, onto the area beneath the north-west dome. At the same time the fresco of the Virgin is brightly lit by light from the windows in the south tympanum, while a beam of light covers the whole of the east pillar in the southern pair of columns (Pl. 11b).

After 1.00 p.m. numerous light beams are visible in the interior of the church. To be specific:

- light from the south-west dome is directed onto the southern pair of columns;
- light from the windows in the west tympanum is directed onto the northern pair of columns and the area beneath the north-west dome.

Comments

The beam of light that may be observed illuminating the fresco of the angel (NW corner bay) in June acquires a particularly symbolic character because the angel is portrayed pointing towards the floor of the NW corner bay, where Isaac's tomb is supposed to be situated.

As a result of the special lighting conditions, it has been stated that towards the end of August the church is 'bathed' in light – an intensity of light that is not observed at any other time of the year.

During this period are celebrated the feasts of the Dormition of the Virgin Mary (15 August) and the Deposit of the Virgin Mary's Girdle (31 August).

---

[16] In August the church is brightly illuminated, both in the vicinity of the northern pair of columns and in the main part of the building. If we subtract thirteen days, which is the difference between the Gregorian and the Julian calendars, then the date on which the study was carried out coincides with the feast-day of the Theotokos. This issue, however, will be investigated in a future study.

It might be assumed, therefore, that the lighting lends emphasis to these important events.

### 3.1.4 Autumn

General lighting conditions

The investigation was continued on 18 September (sunrise 6.09 a.m., sunset 6.29 p.m.), 16 October (sunrise 6.34 a.m., sunset 5.47 p.m.) and 23 November (sunrise 7.14 a.m., sunset 5.09 p.m.). During this period the lighting phenomena are approximately the same as those which are visible in the spring.

Specific lighting conditions in the NW and SW bays of the church

September[17]

In September the same lighting phenomena may be observed as those in August, though at slightly later times. During this period (9.20 a.m.) light beams may be seen illuminating the frescoes of the Virgin and the Archangel at the same time (Pl. 12a).

It is noteworthy, however, that the light beams which illuminate the north-west corner bay and the fresco of the Archangel come from the south windows of the dome, while those which illuminate the fresco of the Virgin and the southern columns come from the windows in the south cross-arm.

Between 9.20 and 10.30 a.m. the lighting phenomena become more pronounced.

In the afternoon the northern pair of columns is brightly illuminated, while the southern pair is less well lit. Light enters mainly through the windows in the west tympanum and to a lesser extent through the west windows in the north-west and south-west domes.

If one observes the path of the sun's rays, it will be seen that the light gradually illuminates the entire height of the east pillar in the northern pair of columns (Pl. 12b). For this to occur, the east column and the window in the south cross-arm must be of the same height as these are vertical elements and lie between parallel straight lines (the sun's rays).

This example can be seen to justify the initial observation that a relationship exists between the church's architectural elements and the natural light.

---

[17] In September observations were continued up until the end of the month. Once again, the lighting phenomena were pronounced, as in August.

October

In October the same lighting phenomena may be observed as those in September. It is noteworthy, however, that light beams from the dome and the windows in the south tympanum are projected almost simultaneously onto the frescoes of the Virgin and the Archangel (Pls. 13 a–b). Of course, the light beam on the Archangel is now less bright than in September, whereas the light falling on the Virgin is brighter.

November

In the morning, between 8.00 and 10.30 a.m., the north-west and south-west corner bays are brightly illuminated. Light passes through the windows in the south tympanum and is directed onto the northern pair of columns and into the north-west corner bay, while at the same time the fresco of the Virgin is illuminated (Pls. 14 a-b-c-d).

At 12.00 p.m. a light beam from the south-west dome is directed towards the northern pair of columns and at the same time passes between the southern pair of columns.

At 3.00 p.m. light beams from the windows in the west tympanum are directed onto the northern surface of the west cross-arm.

Before sunset these beams are directed onto the north pier of the sanctuary.

Comments

According to the Byzantine church calendar, the Nativity of the Virgin Mary is celebrated on 8 September and the Presentation of the Virgin Mary in the Temple on 21 November.

The appearance of light beams on the frescoes of the Virgin Mary on these dates is the result of advanced architectural design, which aims to emphasise these great feasts of the Theotokos.

If of course one bears in mind that when the sun's rays entered the church at this time during the Byzantine era they would also have illuminated the clouds of smoke from the incense, then the atmosphere must have been even more mystical.

This study examines the symbolic character of the light only in the case of the frescoes of the Theotokos and the Archangel.

The investigation is being extended to cover the whole of the church's iconographic scheme.

## 4. Conclusions

a) The alignment of the central axis of the church at an angle of 15° NE determined the orientation of the windows with regard to the East and the path of the sun on the horizon.

b) Because of the later interventions, and particularly those in the openings of the sanctuary, the level of light in the sanctuary is reduced in the mornings. At the same time, light beams are obstructed by the walled-up lights of the windows and so the light does not reach frescoes in the nave, as was originally intended.

The minor interventions in the windows of the dome do not have a significant effect on its luminosity.

Furthermore, the nave did not use to be so bright as it is today. The existence of screens in the windows reduced the amount of light entering the nave, while also considerably reducing the amount of glare experienced by visitors.

Therefore, what attracted the visitor's gaze in the mornings was the sanctuary apse and the dome; that is to say, the horizontal and vertical axes of the church were accentuated.

The same conditions prevailed in the afternoons as well, until sunset. At midday, however, particularly in winter when the sun is low on the horizon, apart from the vertical axis, the N-S axis (i.e. the axis between the north and south cross-arms) is also highlighted.

c) The specific orientation of the building, together with the proportions that were given to the various architectural members and the conception and application of the two pairs of columns, determined both the visual organisation of the space and the direction of the sun's rays onto certain points in the church's interior and the frescoes.

In addition, we believe that the appearance of light beams on the frescoes of the Theotokos and the Archangel highlight the feasts of the Virgin Mary.

It is also noteworthy that lighting phenomena are observed more frequently in the vicinity of the north pair of columns than in other parts of the church. There thus appears to be an 'inexplicable' concern for the lighting of the NW corner bay.

We believe, therefore, that the solution – which is original in both conception and execution – of erecting two pairs of columns instead of solid piers is connected with the illumination of the site where the founder's tomb is supposed to be situated.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 247–344


# BESPRECHUNGEN

Through the Looking Glass. Byzantium Through British Eyes. Papers from the Twenty-ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, London, March 1995, edited by Robin Cormack and Elizabeth Jeffreys. *Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications* 7. Aldershot, Ashgate Variorum 2000. 258 S. mit 52 Abb. ISBN 0-86078-667-6.

Das Symposium, dessen Akten im vorliegenden Band publiziert werden, hatte die britische Sicht des Phänomens Byzanz zum Thema und sollte den historischen Rahmen zu der gleichzeitig stattfindenden Kunstausstellung des British Museum „Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from Byzantine Collections" wissenschaftlich begleiten. Die meisten Beiträge nehmen daher in irgendeiner Weise auf Exponate dieser Ausstellung bezug. Untersucht wird sowohl der Einfluß der byzantinischen Kultur auf die britische als auch die britische Vorstellung von Byzanz.

Welches Bild sich Briten von Byzanz machten, hängt unmittelbar von der Verfügbarkeit von Informationen ab. In der frühen Neuzeit sind dies vor allem Handschriften. Kunstgegenstände werden ab der Mitte des 19. Jh.s präsent. Bereits etwas früher beginnen auch Reiseberichte das Bild zu differenzieren. Im Bereich der sekundären Quellen, britische Aussagen zu Byzanz, die ein breiteres Publikum ansprachen, hat E. Gibbon nach wie vor eine dominierende Stellung inne, die erst allmählich durch die zunehmende Produktion von Romanen mit byzantinischem Hintergrund aufgeweicht wird. Gemäß den verschiedenen Arten des Zugangs zu dem Phänomen Byzanz sind die Beiträge in fünf Gruppen unterteilt: Encounters with places (Reisende, Archäologen), Encounters with books (frühe Paläographen und Bibliophile), Interpreters (Byzantinisten), Other perspectives (französische und russische Zugänge), Encounters with the imagined Byzantium (die Repräsentation von Byzanz in der Dichtung und der Romanliteratur).

Michael Wheeler, Byzantine „purple" and Ruskin's St Mark's Venice (S. 9–22), legt dar, wie der einflußreiche Kunstkritiker der zweiten Häfte des 19. Jh.s John Ruskin bezüglich seiner Wahrnehmung des byzantinischen Purpur und allgemein von Byzanz von Erfahrungen in San Marco geprägt war. W. zeigt weiter, daß diese Wahrnehmung und die daraus erfließende Interpretation von Kunstwerken sehr stark von Ruskins großer Religiosität beeinflußt wurde, die den Kritiker zu mystischen Interpretationen des Purpur vor allem als Symbol der Trauer veranlaßte.

Ein Ausgangspunkt für britische Begegnungen mit Byzanz in Griechenland war seit ihrem Bestehen die British School in Athen. Im Auftrag dieses Archäologischen Instituts bereisten Ende der 80er Jahre des 19. Jh.s zwei junge Architekten die Peloponnes und fertigten Zeichnungen von erhaltenen Monumenten an. Hierbei wurden von beiden Zeichnern mitunter dieselben Objekte abgebildet, wie Haris Kalligas, Twin reflections of a Byzantine city: Monemvasia as seen by Robert Weir Schultz and Sidney H. Barnsley in 1890 (S. 23–44), in dem Fall von Monembasia vorführt.

David Winfield, The British contribution to fieldwork in Byzantine studies in the twentieth century: an introductory survey (S. 57–66), gibt einen wissenschaftsgeschichtli-

chen Überblick über britische Tätigkeiten auf dem Gebiet der byzantinischen Kunstgeschichte. Deutlich wird hierbei, neben der finanziellen Abhängigkeit von eingerichteten Fonds, die enge Verbindung archäologischer Unternehmungen zu politischen Interessen Großbritanniens, insbesondere wenn diese von Instituten ausgingen, die in damaligen Kolonien wie in Jerusalem oder auf Zypern niedergelassen waren.

Recht skurrile Facetten der britischen Ausgrabung im Gebiet des kaiserlichen Palastes bringt Mary Whitby, The Great Palace dig: the Scottish perspective (S. 45–56), ans Tageslicht. Die Initiative zur Ausgrabung ging von einem dem Spiritualismus anhängenden Militär aus, der den Hinweisen eines Mediums folgte und für die Finanzierung des Projekts einen ebenfalls für Spiritualismus empfänglichen Geschäftsmann gewinnen konnte. Das Unternehmen förderte nicht die erhofften Schätze zutage, führte aber zur Entdeckung der kürzlich restaurierten Palastmosaiken.

Barbara Zeitler, The distorting mirror: reflections on the Queen Melisende Psalter (London, B.L., Egerton 1139) (S. 69–83), untersucht eine der berühmtesten illuminierten Handschriften aus dem Nahen Osten. Der sogenannte Königin Melisende-Psalter ist eine lateinische Luxushandschrift, die um die Mitte des 12. Jh.s in Jerusalem für eine Frau hoher Abkunft angefertigt wurde. Das Rätselhafte an dieser Handschrift sind ihre Illuminationen und die Elfenbeindeckplatten, die eindeutig byzantinischen bzw. islamischen Einfluß verraten, im Vergleich zu zeitgenössischen byzantinischen Kunstwerken jedoch wiederum erhebliche Unterschiede aufweisen. Zeitler stellt bisher weitgehend anerkannte Hypothesen zur Entstehungsgeschichte dieses Psalters in Frage und kommt zum Schluß, daß in dieser Handschrift westliche, byzantinische und islamische Bildtraditionen eine Symbiose eingegangen sind, eine Tatsache, die in einem eklatanten Widerspruch zu den politischen Verhältnissen der Zeit steht, bei denen in keiner Weise von einem friedlichen Nebeneinander die Rede sein kann.

John Lowden, Byzantium perceived through illuminated manuscripts: now and then (S. 85–106), bringt das diffizile Problem zur Sprache, daß durch die vielfache Reproduktion von byzantinischen Buchmalereien ein stark eingeschränktes, aber vor allem irreführendes Bild von Byzanz vermittelt wird, weil diese Abbildungen aus ihrem Zusammenhang gerissen werden (etwa das Porträt Basileios' II. aus dessen Menologion), aber auch einem Zweck zugeführt werden, für den sie nie vorgesehen waren (z. B. waren sie ursprünglich nur wenigen Betrachtern ausgesetzt) – ganz abgesehen von der mangelnden Qualität der Abbildungen. Im Anschluß daran geht Lowden der Frage nach, inwieweit Handschriften in früheren Jahrhunderten das britische Byzanzbild geprägt haben, und gelangt zu dem Ergebnis, daß dies, soweit eruierbar, nicht der Fall ist.

Patricia Easterling, From Britain to Byzantium: the study of Greek manuscripts (S. 107–120), untersucht drei Paläographen des ausgehenden 17. und des 18. Jh.s und deren Vorstellung von Byzanz. Humphry Wanley war ein Autodidakt, der durch seine große Liebe zu alten Handschriften zu einem der besten Paläographen seiner Zeit wurde. Im Gegensatz zu den beiden anderen untersuchten Gelehrten konnte es sich Anthony Askew leisten, sowohl ins Ausland zu reisen als auch Handschriften zu kaufen; 1746/1747 begab er sich auf eine weite Reise, die den Erwerb, aber auch die Kollationierung von Handschriften sowie den Kontakt mit ausländischen Philologen zum Ziel hatte und die ihn bis nach Konstantinopel und auf den Heiligen Berg führte. Der bekannteste unter den dreien ist Richard Porson, der sich eingehend mit der Erforschung der griechischen Tragiker und anderer Autoren beschäftigte. Nach Porsons Meinung sollte sich ein Gelehrter mit byzantinischen Texten nur insofern beschäftigen, als diese Licht auf den Gebrauch der klassischen Sprache werfen – die damals gängige Ansicht. Porson rezipierte bereits Edward Gibbons *Decline and*

*Fall*. Es ist bezeichnend, daß er in seiner Besprechung dieses Werkes einzig Gibbons sprachlichen Ausdruck kritisierte, dies jedoch heftig. Easterling stellt komprimiert drei faszinierende Gelehrtenbiographien vor. Daß alle drei Männer zwar in höchstem Maße an Handschriften interessiert waren, jedoch kaum an der Kultur, die diese hervorgebracht hatte, ist ein negativer und gleichzeitig sehr vielsagender Befund.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s griechische Handschriften in England von Griechen geschrieben wurden. Was veranlaßte diese Schreiber aber, von denen man bisher nicht viel mehr wußte, als diese in ihren Kolophonen über sich selbst sagten (darunter Ioannes Serbopulos und Georgios Hermonymos; ein Verweis auf das *Repertorium der griechischen Kopisten* wäre angebracht gewesen), sich in das ferne Britannien zu begeben, während ihre Kenntnisse etwa auch im sonnigeren Italien gefragt waren? Jonathan Harris, Greek scribes in England: the evidence of episcopal registers (S. 121–126), vermag aufgrund von Ablaßbriefen, die zugunsten einiger dieser Schreiber und weiterer Griechen (u. a. Michael Charsianites, Georgios Diplobatatzes, Thomas Eparchos – allesamt gut belegte byzantinische Familiennamen) ausgestellt wurden und die Harris in bischöflichen Registern ausfindig machen konnte, diese Frage zumindest teilweise zu beantworten. Die ausstellenden Bischöfe standen alle direkt oder indirekt mit Kardinal Bessarion oder dessen Akademie in Kontakt und waren an griechischen Texten interessiert, so daß der Schluß naheliegt, daß sie es waren, die die Griechen zu der Reise nach England bewegt hatten und dort u. a. mit caritativen Sammlungen für deren Fortkommen sorgten.

Colin Davey, Fair exchange? Old manuscripts for printed books (S. 127–134), schildert die Kontakte von Sir Thomas Roe zu Patriarch Kyrillos Lukaris zum Zwecke des Erwerbs von byzantinischen Handschriften. Zu diesen Kontakten kam es am Rande der politischen Tätigkeit Roes als britischer Botschafter bei der Hohen Pforte (zu dieser Funktion, die den Rahmen für die Buchkontakte darstellt, wäre auf die grundlegende Monographie Gunnar Herings zu verweisen gewesen: Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620–1638 [*Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz* Bd. 45]. Wiesbaden 1968; erweiterte Auflage auf Griechisch, Athen 1989; Hering analysiert ebenso wie Davey eingehend Roes Korrespondenz). Das besondere Interesse Roes bzw. seiner britischen Auftraggeber galt alten dogmatischen Schriften, die protestantische Positionen gegenüber der römischen Kirche untermauern konnten.

Zaga Gavrilovic, The Gospels of Jakov of Serres (London, B. L., Add. MS 39626), the family Brankovic and the Monastery of St. Paul, Mount Athos (S. 135–144), bietet einen kunstgeschichtlichen Kommentar zu einem der Exponate der eingangs genannten Ausstellung. Das kirchenslavische Evangeliar wurde 1837 von Robert Curzon im Paulos-Kloster am Heiligen Berg erworben und nach England gebracht. Die Handschrift war ursprünglich für den Metropoliten Jakov von Serres (1345–ca. 1360/65) angefertigt worden, als weite Teile Makedoniens unter serbischer Herrschaft standen. Über die regierende Familie Brankovic, die enge Kontakte sowohl zu dem wichtigen Johannes Prodromos-Kloster bei Serres als auch zum serbischen Paulos-Kloster am Athos unterhielt, dürfte die Handschrift auf den Heiligen Berg gelangt sein.

Dem soeben erwähnten Sammler und Reiseschriftsteller Robert Curzon ist Robin Cormacks Aufsatz, „A Gentleman's Book": attitudes of Robert Curzon (S. 147–162), gewidmet. Curzons „Visits to Monasteries in the Levant" wurde 1849 veröffentlicht und erwies sich als Bestseller. Curzon bereiste 1833–1834 Ägypten, Syrien, die Türkei und Griechenland, 1837–1838 begab er sich abermals nach Ägypten und Konstantinopel, von wo aus er einen Ausflug auf den Heiligen Berg unternahm, und hielt sich schließlich 1841–1843 längere Zeit in Konstantinopel und der Türkei auf. Der autobiographische Reisebericht vermittelte

seinem Publikum einen anschaulichen und prägenden Eindruck vom Wesen orthodoxer Klöster und von byzantinischer Kunst. Aufgrund seiner ansprechenden Form und der weiten Verbreitung beeinflußten Curzons Ausführungen entscheidend das Byzanzbild folgender Generationen; in der Einleitung zu seinem ebenfalls großen Einfluß ausübenden *Stones of Venice* spricht Ruskin von Curzons Buch als „dem unterhaltsamsten Reisebuch“. Cormack unterstreicht die Bemühungen Curzons, seine zahlreichen Handschriftenerwerbungen vom Geruch der betrügerischen Übervorteilung naiver Mönche reinzuwaschen.

Averil Cameron, Bury, Baynes and Toynbee (S. 163–175), gibt einen Überblick über das vielfältige Schaffen dieser drei eminenten Byzanz-Historiker und versucht die Beweggründe, die hinter ihrer produktiven Tätigkeit standen, zu ergründen. Der Leser bekommt einen Eindruck vom komplexen britischen Wissenschaftsbetrieb um die Wende zum 20. Jh. und in dessen erster Hälfte, von den Universitäten, die die Wissenschaftler prägten und die von jenen in der Folge geprägt wurden. Cameron zeigt, in wie unterschiedlichem Ausmaß Bury, Baynes und Toynbee ihre Positionen dazu nutzten, mit ihren wissenschaftlichen Arbeiten auch an die Öffentlichkeit zu treten, in erster Linie durch die Lehre, aber auch durch Vorträge, die an ein breiteres Publikum gerichtet waren. Dementsprechend war auch der öffentliche Widerhall, den der jeweilige Historiker fand. Nicht zuletzt wird deutlich, wie sehr religiöse und politische Anschauungen für die Einstellung zur Wissenschaft und für den Umgang mit ihr von entscheidender Bedeutung sind. Abschließend übt Cameron an dem zu seiner Zeit gefeierten Toynbee Kritik, dessen Schriften in Inhalt und Ausdruck heutzutage Befremden erwecken, während die Sympathie der Autorin eindeutig Baynes gilt, dessen Arbeiten für britische Byzantinistikstudenten in vielen Bereichen noch immer den Einstieg in die Wissenschaft bedeuten.

Wie sehr das organisierte Interesse eines Museumskurators dem Gegenstand zugute kommen kann, zeigt Christopher Entwistle, O. M. Dalton, „ploughing the Byzantine furrow“ (S. 177–183). Angeregt durch das Entstehen der Byzantinistik als selbständiges Universitätsfach und ihre dynamischen Entwicklungen in den 90er Jahren (Gründung der Byzantinischen Zeitschrift und des Vizantijskij Vremennik) begann Dalton die Erstellung eines Katalogs der byzantinischen Bestände des British Museum. Frucht seiner jahrelangen, intensiven Beschäftigung mit der byzantinischen Kunst war eines der ersten Standardwerke auf diesem Gebiet, sein umfangreiches, 1911 erschienenes *Byzantine Art and Archeology*.

Peter Mackridge, R. M. Dawkins and Byzantium (S. 185–195), zeichnet die Entwicklungslinien des Interesses an der byzantinischen Kultur in dem für seine Forschungen über das fränkische Griechenland und für seine noch immer maßgebliche Edition der Chronik des Leontios Machairas angesehenen R. M. Dawkins. Mit viel Einfühlungsvermögen spürt Mackridge den Motiven für die beiden Byzanz gewidmeten Bücher Dawkins nach. Das erste „The Varangian Guard in Constantinople“ wurde nie publiziert; das Manuskript befindet sich im Dawkins-Archiv in der Taylor Institution Library, Oxford, und wurde von Mackridge gründlich untersucht. Seit seinen Jugendtagen hatte Dawkins ein ausgeprägtes Interesse an Skandinavien; seine Kenntnisse des Altisländischen prädestinierten ihn für eine Studie der Waräger, die sich sowohl auf isländische als auch auf byzantinische Quellen stützen konnte. Mit Scharfsinn, aber auch sympathisierendem Verständnis erkennt Mackridge das Unvermögen zur Erstellung einer Synthese, welches die Publikation der Waräger-Studie letztendlich verhinderte, auch in dem 1936 publizierten „The Monks of Mount Athos“. Dawkins blieb stets Volkskundler, der mehr an zeitgenössischen Mentalitäten interessiert war als an der Geschichte einer historischen Kultur.

Jean-Michel Spieser, Du Cange and Byzantium (S. 199–210), bemerkt eingangs, daß des Autors des nach wie vor unersetzbaren *Glossarium ad scriptores mediae et infimae grae-*

*citatis* anläßlich seines 300sten Todestages im Jahre 1988 kaum gedacht wurde (die im Vorfeld des Symposions zur byzantinischen Lexikographie, Wien 1989, und im Anschluß daran 1989 erschienenen Wiener Publikationen tragen zwar jeweils auf dem Frotispiz ein Porträt dieses Pioniers der Lexikographie, gehen auf sein Wirken aber nicht weiter ein). Spieser beschäftigt sich jedoch weniger mit Du Canges Lexikon als vielmehr mit der Rezeption seiner byzantinischen Geschichte, des Louvre Corpus allgemein und der zeitgenössischen Byzantinisten. Deutlich wird insbesondere die Abhängigkeit der Finanzierung der Projekte von der politischen Verwertbarkeit der geleisteten Arbeit. Als sich die ideologische Ausrichtung der Herrschaft Ludwigs XIV. (von der Nachfolge der römischen, d. h. auch der byzantinischen Kaiser zu der Ludwigs des Heiligen) umorientierte, wurden auch die Geldflüsse spärlicher. Spieser weist auch auf die stark schwankende Verwendung des Wortes *byzantin* hin (eine entsprechende Untersuchung des Gebrauchs des fast immer pejorativen *byzantine*, das auf finstere Intrigen und Heimtücke oder auf überladene Rhetorik verweist, im Englischen wäre interessant gewesen).

Das 19. Jahrhundert war das Zeitalter der großen Sammler. Ein wenig bekannter russischer Vertreter dieser Species ist P. I. Sevastianov. Olga Etinhof, Pyotr Ivanovich Sevastianov and his activity in collecting Byzantine objects in Russia (S. 211–220), stellt die umfangreiche Sammlertätgikeit dieses Mannes dar und plädiert für die Anerkennung seiner verdienstvollen Unternehmungen, die aufgrund der Zerschlagung seiner Sammlung heute kaum mehr wahrgenommen werden.

Aus David Ricks, Simpering Byzantines, Grecian goldsmiths et al.: some appearances of Byzantium in English poetry (S. 223–236), geht der bleibende Einfluß des von Gibbon geprägten negativen Byzanzbildes in der britischen Dichtung hervor. Gebrochen wurde diese Vorherrschaft erst durch die Informationen über byzantinische Kunst, die seit der Mitte des 19. Jh.s vermehrt zur Verfügung standen. Auch im 20. Jahrhundert wurden britische Dichter wie Yeats oder MacNeice mehr von der byzantinischen Kunst als von byzantinischer Literatur inspiriert, was Ricks mit der geringen Wertschätzung, die selbst Fachleute dieser Literatur entgegenbringen (mit Verweis auf C. Mangos *Distorting Mirror*), in Zusammenhang bringt. Ricks weist weiters darauf hin, daß während des Entstehens des wohl bekanntesten britischen Byzanzgedichtes, W. B. Yeats „Sailing to Byzantium", Konstantinopel aufgrund des türkisch-griechischen Krieges Tagesgespräch war, und das Gedicht daher durchaus Bezüge zum aktuellen Zeitgeschehen aufweist. Für spätere Generationen wurde die Vorstellung von Byzanz oft von den historisierenden Gedichten des in Großbritannien intensiv rezipierten K. Kavafis geprägt. Ein Kuriosum ist, daß die Inspirationsquelle einiger von E. Pounds Gedichten das so wenig poetische Eparchenbuch Leons VI. war.

Liz James, „As the actress said to the bishop …" the portrayal of Byzantine women in English-language fiction (S. 237–249), bietet einen sehr anschaulichen Einblick in die Darstellung der byzantinischen Geschichte und Kultur, wie sie in den erstaunlich zahlreichen britischen Romanen mit Byzanzbezug seit dem Beginn des 19. Jh.s greifbar wird. Das besondere Augenmerk der Autorin gilt hierbei dem Image der byzantinischen Frau. Sofern es sich um historische Gestalten handelt, sind es vor allem Heilige (Pelagia) und Kaiserinnen (Theodoroa, Eirene, Eirene Dukaina), die in den Romanen auftreten. In britischen Augen sei für Byzanz bezeichnend gewesen, daß (verkommene, unmoralische) Frauen die höchste staatliche Macht ergreifen konnten. Theodora, die Frau Justinians, ist der Prototyp dieser Frau. Überaus treffend bemerkt James, daß durchaus auch seriöse Schriftsteller und Historiker zwar Bedenken bezüglich Prokops Glaubwürdigkeit äußern, dies sie jedoch nicht daran hindert, seine Ausführungen zu übernehmen. Der sexuell emanzipierten, machtbe-

wußten byzantinischen Kaiserin (nicht nur Theodora) tritt ein aufrichtiger, tapferer und starker Mann aus dem Norden (meist ein englischer Varäger) gegenüber, neben dem keiner der verweichlichten und intriganten byzantinischen Männer bestehen kann; in moralischer Hinsicht stellt dieser typische Brite, der sich auf der Suche nach einer verlorenen wahren Liebe befindet, aber auch die lüsterne byzantinische Frau in den Schatten.

Der inhaltsreiche Band gibt einen Einblick in die Wissenschaftsgeschichte der britischen Byzantinistik, aber auch in die vielfältige Wahrnehmung des Andern in Gestalt der byzantinischen Kultur. Nicht zuletzt wird deutlich, wie sehr Ergebnisse der Forschung deutlich von persönlichen Zugängen zum Wissenschaftsobjekt geprägt sind.

*Martin Hinterberger*

## Λόγια και δημώδης γραμματεία του Ελληνικού μεσαίωνα. Αφιέρωμα στον Εύδοξο Θ. Τσολάκη. Πρακτικά Θ′ επιστημονικής συνάντησης (11–13 Μαΐου 2000). Thessaloniki, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφική Σχολή – Τμήμα Φιλολογίας, Τομέας Μεσαιωνικών και Νέων Ελληνικών Σπουδών 2002. 322 S.

Trotz der schlichten Aufmachung (gebundene Photokopien) enthält dieser Eudoxos Tsolakes gewidmete Band einige überaus interessante Beiträge. Vorangestellt sind zehn Grußworte, eine Bio- und Ergographie des Geehrten und ein Dankeswort.

Agne Basilikopulu, Η Οικουμενική Ιστοριογραφία (S. 63–78), betont den Weltgeschichtscharakter der byzantinischen Chronistik, deren Ursprung im mulitkulturellen Klima der hellenistischen Jahrhunderte liegt. Die Autorin geht darüber hinaus auf weitere Merkmale der allgemein als Weltchroniken bezeichneten Texte ein, wobei sie meiner Meinung nach bisweilen zu sehr verallgemeinert und einige griffige Aussagen in wenigen Texten (besonders Georgios Monachos wird überproportional herangezogen) auf die gesamte Textgruppe bezieht. Fraglich ist wohl auch, ob die Fortsetzer des Theophanes ebenfalls zur Chronistik zu zählen sind. Richtig ist sicherlich, daß die Bevorzugung einer einfacheren Sprachform und der universelle Charakter die Rezeption dieser Texte in andere Sprachen und Kulturen förderten. Daß aber auch bezüglich der Sprache von Chroniken nicht von einer allgemeinen „Einfachheit“ ausgegangen werden darf, zeigt sehr klar Maria Augerinus Aufsatz Τα εικονικά στοιχεία στη Χρονική Σύνοψη του Κωνσταντίνου Μανασσή (S. 173–192). Manasses’ Werk zeichnet sich insbesondere durch die Verbindung von überaus rhetorischem Sprachgebrauch mit relativ einfachem, wenn auch trotzdem kunstvollem Aufbau aus (letzteren bezeichnet die Autorin als „volkstümlich“, vor allem aufgrund der Verwendung des 15-Silbers, was ich für nicht zutreffend oder zumindest mißverständlich halte; A. hat ausschließlich Volkslieder in 15-Silbern im Auge, ohne etwa die Hymnen des Symeon Neos Theologos in Betracht zu ziehen). Die Autorin weist auf den kumulativen und additiven Stil des Manasses hin, wobei dieser drei oder mehr sprachliche Elemente aneinanderreiht und damit oft zugleich eine Klimax erzielt. Besonderes Augemkerk legt A. auf den Gebrauch der Adjektive, der Metaphern und Vergleiche, d. h. derjenigen Elemente, die die sprachlichen Bilder transportieren. Der Aufsatz ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Sprachkunst des Manasses.

Gregorios Papagiannes, Παρατηρήσεις στο Κοντάκιο του Ρωμανού του Μελωδού „Εἰς τὴν πόρνην“ (S. 85–109), schlägt verschiedene Verbesserungen im Text des genannten Kontakion sowie in dem dazugehörigen Quellenapparat (Edition Grosdidier de Matons) vor; er geht

dabei dezenter vor als Tziatze-Papagianni im selben Band (siehe dazu weiter unten) und weist zurecht auf die technischen Hilfsmittel hin, die dem Textkritiker heutzutage zur Verfügung stehen. Insbesondere macht P. darauf aufmerksam, daß die Verse des Meloden oft von mehr als einem Schriftwort inspiriert sind. Die Erschließung der Inspirationsquellen trägt mitunter zu einem besseren Textverständnis bei und kann auch bei der Entscheidung für die eine oder andere Lesart hilfreich sein. Bei Romanos von der konsequenten Verwendung einer einzigen grammatikalischen Form, neben der auch Nebenformen oder Varianten existieren, auszugehen, halte ich angesichts des weitverbreiteten Phänomens der Polytypie in byzantinischen Texten, und insbesondere in metrischen Texten, für verfehlt; ebenso ist es müßig, die Akzentuierung von metrischen Texten, deren Rhythmus vom dynamischen Akzent bestimmt wird, nach der vermeintlichen mündlichen Realisierung zu korrigieren; man vergleiche dazu etwa die Usancen in Texten, die im 15-Silber abgefaßt sind: das Metrum bzw. das rhythmische Schema des Kontakions ließ ja keinen Zweifel an der Aussprache, während Akzente oft nach orthographischen Konventionen gesetzt werden. P. stellt abschließend die Hypothese auf, daß das besagte Kontakion für den Mittwoch der Karwoche vorgesehen war.

L. Westerink initiierte einst in Kooperation mit dem Verlag Teubner die Edition aller Werke des Michael Psellos mit Ausnahme der Chronographia. Nach dem Ableben des verdienstvollen Editors übergab sein Nachfolger J. Duffy das Dossier zur Todesliteratur des Psellos an Panagiotes A. Agapetos und Ioannes D. Polemes, die ihr gemeinsames Projekt der Edition dieser 19 um den Tod eines Menschen kreisenden Texte auf den Seiten 139–160 vorstellen. Die beiden Autoren exemplifizieren anhand der Edition der Monodie auf den Bruder des Aktuarios Ioannes ihre Arbeitsmethode. Für jeden einzelnen Text werden die Überlieferungsträger gegeneinander abgewogen, ein Stemma erstellt und eine Leithandschrift festgelegt, deren Lesungen auch bei Gleichwertigkeit der übrigen Lesungen der Vorzug gegeben wird. Die Lösung eventueller Diskrepanzen, die sich in der Zusammenschau der Bewertungen der Handschriften für jeden einzelnen Text ergeben, behalten sich die Autoren für die Zukunft vor. Was die Gruppierung der 19 Texte betrifft, zöge ich angesichts der Tatsache, daß Psellos bewußt auf eine literarische Tradition und Theorie bezug nahm, eine Zusammenstellung nach literarischem Genos (Epitaphios, Monodie, Enkomion) derjenigen nach Stellung des Verstorbenen (Patriarch, kirchlicher Würdenträger, kaiserlicher Beamter, Verwandter des Autors) vor.

Ebenfalls ein gemeinsames Editionsprojekt stellen Theodora Antonopulu und Symeon Paschalides, Ένα ανέκδοτο κείμενο της μεσοβυζαντινής αγιολογίας: Ο Βίος Χρυσοστόμου του Νικήτα Παφλαγόνος (S. 111–122), vor. In ihrem Beitrag veröffentlichen sie erste Vorarbeiten zur Ausgabe der Vita des Ioannes Chrysostomos von Niketas Paphlagon, eines der letzten drei noch unedierten Werke dieses produktivsten Verfassers hagiographischer Texte. Der Großteil dieser Texte sind Enkomien; Viten, wie diejenigen des Ignatios oder des Ioannes Chrysostomos stechen als Ausnahmen hervor. Der von den beiden Forschern vorgestellte Text hat besondere literaturwissenschaftliche Bedeutung, weil es sich um den einzigen (mir bekannten) Fall handelt, in dem ein Autor eine Vita verfaßte, nachdem er bereits ein Enkomion auf denselben Heiligen geschrieben hatte. Niketas Paphlagon unterscheidet also bewußt zwischen zwei Gattungen, die aufgrund ihrer Thematik so manche Gemeinsamkeiten aufweisen, sich in vieler Hinsicht überschneiden und für den Forscher oft nicht von einander zu trennen sind. Die bevorstehende Edition wird daher über viele Fragen Aufschluß geben.

In ihrem Beitrag Νικόλαος Καταφλώρον και Μιχαήλ Χωνιάτης. Οι σχέσεις δύο λογίων του 12ου αιώνα (S. 161–171) stellt Marina Lukake die Hypothese zur Diskussion, daß Michael

Choniates (ebenso wie Gregorios Antiochos) zum Schülerkreis um Nikolaos Kataphloron gehörte. Lukake stützt diese Hypothese auf verschiedene thematische Gemeinsamkeiten zwischen dem einzigen bisher bekannten Text des Kataphloron (das unedierte Enkomion auf den Gouverneur von Hellas, cod. Escorial 265 [Y II 10] ff. 324–337) und diversen Werken von Michael Choniates. Beide Autoren kommen hierbei sowohl auf den Niedergang Athens als auch auf das Elend der Bewohner der byzantinischen Provinz zu sprechen und beide üben heftige Kritik am zeitgenössischen Rhetorikbetrieb. Hierbei scheinen mir die starken sprachlichen Parallelen in den Texten über Athen noch am ehesten für eine (rein textliche?) Beeinflussung des Choniates durch Kataphloron zu sprechen, während die übrigen Indizien meiner Meinung nach in jeder Hinsicht zu schwach sind, um ein Naheverhältnis zu belegen.

Der erhaltene Briefwechsel zwischen Theodoros von Kyzikos und Konstantinos VII. wirft ein wenig Licht auf die Persönlichkeit des Kaisers und ist auch insofern von besonderem Interesse, als eine Reihe von Briefen des Kaisers unmittelbar auf jene des Metropoliten antworten; die Korrespondenz ist in dieser Hinsicht jedoch nicht einmalig[1], wie Maria Tziatze-Papagianne am Rande ihres Beitrages Η επιστολή αρ. 6 Darrouzès του Θεοδώρου Κυζίκου στον κωδ. Ω 126 της Μονής Μεγίστης Λαύρας (S. 123–138) erklärt. Die Autorin führt an verschiedenen Stellen der Edition vor, wie unverständlich der Text des 6. Briefes ist, um dies in der Folge jeweils auf Verlesungen des Editors zurückzuführen. Ebenso verfährt sie in einem jüngst erschienenen Artikel (*BZ* 2003), auf den sie hier vorverweist. *Eine* Veröffentlichung hätte wohl genügt, um zu zeigen, daß die Edition des verdienstvollen Gelehrten mangelhaft ist. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes führt T. Quellen und Parallelen an, die Darrouzès falsch oder überhaupt nicht identifiziert hat. Wiederum ist m. E. mehr Respekt für das Werk von Darrouzès angebracht, zumal wenn man bedenkt, daß dank dem TLG und anderen Hilfsmitteln die Identifizierung von Zitaten heutzutage unvergleichlich leichter ist. Zum anderen stellt sich die Frage, was für einen Zweck es hat, Pindar als eventuelle Quelle für eine Besonderheit des Sprachgebrauchs Theodors anzuführen, wenn man nicht darauf eingeht, ob eine derartige Beeinflussung wahrscheinlich ist, oder welchen Sinn es hat, auf Parallelen bei Eustathios von Thessalonike und bei Nikephoros Gregoras hinzuweisen, die 200 bzw. 350 Jahre nach dem Verfasser des Briefes gelebt haben. Man darf der angekündigten Ausgabe aller Briefe des Theodoros von Kyzikos durch die Autorin daher mit Spannung entgegenblicken.

In dem Aufsatz von S. Mauromate-Katsugiannopulu, Μία εκ νέου προσέγγιση δύο γνωστών επιστολικών κειμένων του 12ου αιώνα περί αστρολογίας (S. 193–210), geht es ebenfalls um zwei aufeinander bezug nehmende Briefe, und zwar um den Briefwechsel zwischen Manuel I. Komnenos und Michael Glykas, in dem der Kaiser die Sterndeutung zu rechtfertigen versucht. Die soziokulturellen und historischen Hintergründe dazu sind bereits hinlänglich behandelt worden. Die Autorin unternimmt dagegen eine philologische Untersuchung der beiden Texte und gelangt zu dem Ergebnis, daß aus Glykas' Brief aufgrund der direkten Bezugnahme auf den kaiserlichen Brief hervorgeht, daß der ursprüngliche Brief umfangreicher gewesen sein muß, und daß ersterer daher wichtige Hinweise für die Textkonstitution des zweiten gibt.

Zwischen 1392 und 1394 hielt Manuel II. Palaiologos in Form von 26 Dialogen den Inhalt eines Gesprächs fest, das er selbst Ende 1391 mit einem muslimischen Gelehrten

---

[1] Vgl. A. Constantinides-Hero, A Woman's Quest of Spiritual Guidance: The Correpondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina. Brookline 1986.

geführt hatte. Athanasios Angelu (Ὁ Μανουήλ Β′ Παλαιολόγος καί τό Ἰσλάμ, S. 211–222) untersucht die Argumentation des Kaisers in den drei Dialogen über die muslimischen Paradiesesvorstellungen, über die Frage der Vernunftbegabtheit der Tiere und über den Niedergang des byzantinischen Reiches. A. zeigt, wie Manuel versucht, zum Teil brennend aktuellen Fragen der Zeit mit den Regeln der Logik zu begegnen.

Basileios I. Tsiotras ediert eine anonyme geographische Notiz über die Klimata und untersucht deren Quellen (Symeon Seth und Klaudios Ptolemaios) (Ἑνα σημείωμα „Περὶ τῶν ἑπτὰ κλιμάτων" από τα χειρόγραφα της Γεωγραφικῆς ὑφηγήσεως του Κλαυδίου Πτολεμαίου [15ος–16ος αι.], S. 223–232). Christos Theodorides (Τὸ Λεξικὸ τοῦ Ἡσυχίου καὶ οἱ Ἑλληνιστικοὶ ποιητές, S. 79–83) schlägt einige Verbesserungen zu jüngsten Interpretationen von drei Hesych-Glossen vor.

Basiles Katsaros' Ἕνα ἀκριτικὸ τραγοῦδι σὲ χειρόγραφο τοῦ 16ου αἰ. καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐμφάνισης τοῦ διστίχου στὸ βυζαντινὸ δημοτικὸ τραγοῦδι (S. 241–268) besteht aus zwei voneinander relativ unabhängigen Teilen. K. stellt einerseits ein im Cod. 263 des I. Dujčev Zentrums überliefertes Akritenlied über die Liebesprobe vor. Im Anschluß daran untersucht er ausgehend von dem anläßlich der Hochzeit von Ioannes Batatzes mit Konstanze von Hohenstaufen verfaßten Gedicht des Nikolaos Eirenikos die Bedeutung des distichischen Refrains (κατάλεγμα) für die Entwicklung des Volksliedes.

Hans Eideneier beschäftigt sich seit vielen Jahren mit der spätbyzantinischen /frühneugriechischen Prosa. In Η „πεζῇ φράσει" Διήγησις των τετραπόδων ζώων (S. 269–277) greift er ein altes Problem betreffend den Titel einer der sogenannten Tiersatiren auf und argumentiert dafür, daß das Wort παιδιόφραστος lediglich eine Schreibvariante von πεζόφραστος ist. Auf jeden Fall ist damit eine Erzählung in leicht verständlicher Sprache gemeint. Manoles Papathomopulos, Η *editio Princeps* του Πολέμου της Τρωάδος: απολογία για ένα „ακόμη ανέκδοτο" κείμενο (S. 233–240) rechtfertigt das editorische Vorgehen in der von ihm gemeinsam mit E. Jeffreys veranstalteten Ausgabe des umfangreichen Werkes, in erster Linie gegenüber der von H. Eideneier geäußerten Kritik.

Giorgos Kechagioglu (Για μιαν ανθολογία του αφηγηματικού γραπτού λόγου ως το 1669, S. 279–299) stellt die inzwischen erschienene Anthologie (Πεζογραφική Ανθολογία: Αφηγηματικός γραπτός νεοελληνικός λόγος. Τόμος Α′ Από τα τέλη του Βυζαντίου ως τη Γαλλική Επανάσταση. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανώλη Τριανταφυλλίδη], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Thessalonike 2003. ISBN 960-231-091-X) vor, die in verschiedener Hinsicht auch für den Byzantinisten Interessantes enthält, da der Herausgeber darin nicht nur die üblichen Tiersatiren oder die zypriotischen Chroniken, sondern auch Autoren wie Georgios Sphrantzes berücksichtigt und darüber hinaus eine Menge neugriechische Umarbeitungen von byzantinischen Werken (Heiligenviten etc.) aufgenommen hat.

Der abschließende Beitrag von Ch.-D. Gunelas, Η μεσαιωνική παρακαταθήκη στην ποίηση του Ελύτη: Από τα „μικρά μυστήρια" του Αριστοτέλη στα „μεγάλα μυστήρια" του Πλάτωνα (S. 301–319), verbindet die beiden Bereiche, aus denen das die Tagung veranstaltende Institut besteht, und spürt dem mittelalterlichen Erbe in der Dichtung von Odysseas Elytes nach.

*Martin Hinterberger*

Andreas Gkutziukostas, Ο θεσμός του κοιαίστωρα του ιερού παλατίου: Η γένεση, οι αρμοδιότητες και η εξέλιξή του (*Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών* 18). Thessaloniki, Εκδόσεις Βάνιας 2001. 155 S.

Die aus einer Diplomarbeit im Rahmen des μεταπτυχιακό πρόγραμμα bei Alkmene Stauridu-Zaphraka an der Universität Thessalonike entstandene Monographie behandelt die Geschichte des Amtes des byzantinischen Quaestors (byzantinisch zumeist κυαίστωρ oder κοιαίστωρ transliteriert) von den (nicht ganz geklärten) Anfängen im Zuge der diokletianisch-konstantinischen Reformen bis 1204, wonach es nur als Titel weiterlebte. Die griechische Arbeit hat ein – sehr kurzes – englisches Resümee.

Mit vollem Recht wird das neue Amt deutlich von den – allerdings gleichnamigen – römischen Quaestoren abgesetzt, denn dabei hatte es sich um eher niedrige Beamte gehandelt – junge Männer hatten damit ihre senatorische Laufbahn begonnen.

Die ersten greifbaren *quaestores (sacri palatii)* dürften um die Mitte des 5. Jh. eher diplomatische Missionen ausgeführt bzw. bei der kaiserlichen Repräsentation und systemstabilisierenden Propaganda eine Rolle gespielt haben; insofern auch ein Caesar vom Kaiser einen Quaestor zugeteilt erhielt, kamen diesem offenbar gewisse Kontrollaufgaben zu.

In der *notitia dignitatum* (der Hauptteil und die Miniaturen stammen aus dem Jahr 408) erscheint der *vir illustris quaestor* an der 12. Position der höchsten Funktionäre und bezüglich der Aufgaben heißt es lapidar: *Leges dictandae. Preces.* Der Quaestor war also verantwortlich für die stilistische Ausformulierung der Gesetze (nicht unbedingt auch für den Inhalt, den ja der Kaiser vorgab), und andererseits auch für die Behandlung der „Bittschriften", primär im Sinne von *rescripta* (diese Aufgaben, besonders wenn es sich um längere *epistulae* handelte, teilte er sich allerdings mit anderen). Ferner wird hier festgehalten, dass er (noch) über kein eigenes *officium* verfügte, jedoch *adiutores* aus verschiedenen *scrinia* anfordern konnte. Aus dieser Quelle stammt auch das Umschlagbild des Bandes; leider ist es aus der Oxforder Handschrift genommen, aus dem besseren 2. Set der Münchner Handschrift kann man klar erkennen, dass der Hintergrund ursprünglich nicht zwischen rot und rosa schwankte, sondern bräunlich war, was auf ursprüngliches Purpurpergament schließen lässt.

Ab dem Ende des 4. Jh. kamen vor allem Juristen auf diesen Posten, und der Quaestor wurde spätestens damals in die Appellationsgerichtsbarkeit eingebunden. Um das 6. Jh. erlebte der Quaestor eine Ausweitung seiner Agenden, da er nicht nur an der Kompilation der Gesetzescodices teilnahm, sondern in der Kaiserkanzlei auch die Rekognition der kaiserlichen Dokumente übernahm (welche Aufgaben er jedoch um die Mitte des 9. Jh. an den ἐπὶ τοῦ κανικλείου abgeben musste). Die Formulierung der Gesetze ging im 10. Jh. an den πρωτασηκρῆτις über. Auf dem Höhepunkt der mittelbyzantinischen Zeit (9.–12. Jh.) war der Quaestor einer der höchsten Richter des Reiches; häufig wurde er im Zusammenhang mit Testamenten aktiv, nicht zuletzt bei der Untersuchung der Echtheit von Urkunden; auch im Familienrecht kam ihm eine wichtige Rolle zu. Über sein Büro in dieser Zeit unterrichtet uns Philotheos.

Justinian erneuerte das Amt eines Quaesitors, der sich vor allem um die Provinzialen kümmern sollte, die in Rechtsangelegenheiten in die Hauptstadt kamen; diese Agenden übernahm später der Quaestor ebenfalls.

Nur in einer Fußnote erwähnt der Autor den – eher kurzlebigen – *quaestor Iustinianus exercitus* (S. 99, A. 282), der mit obigem Quaestor ohnehin nur wenig gemein hat. Am ehesten dürfte es sich um einen kaiserlichen Kommissär gehandelt haben, der die byzantinische Armee an der unteren Donau mit Nachschub aus bestimmten Provinzen (Karien, Zypern, Kykladen) versorgen sollte.

*Werner Seibt*

Judith Herrin, Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium. London, Weidenfeld & Nicolson 2001. XVI, 304 S., 8 Farbtaf. ISBN 0-297-64334-7.

Das Buch ist gegliedert in eine Einleitung, ein einführendes Kapitel zum historischen Hintergrund, drei Kapitel zu den behandelten Kaiserinnen (Irene, Euphrosyne, Theodora) sowie eine abschließende Zusammenfassung. Beigegeben sind ein Familienstammbaum und 4 Karten, die Arbeit ist durch einen Index erschlossen. Wie jetzt in vergleichbaren Büchern üblich, befinden sich getrennt vom Text im hinteren Teil des Buches unter der Überschrift "Sources and Notes" ein Verzeichnis der Abkürzungen (leider keine Bibliographie) und jeweils zu den einzelnen Kapiteln eine Beschreibung der wichtigsten Quellen und die Fußnoten. Dies ist für das wissenschaftlich interessierte Publikum zwar immer ärgerlich, trägt aber wohl doch dazu bei, daß sich allgemein historisch interessierte Menschen eher diesem Buch zuwenden, als wenn schon das äußere Erscheinungsbild den Eindruck vermittelt: Für interessierte Laien Zutritt unerwünscht.

Der interessante Zugang zur Zeit des Ikonoklasmus oder vielmehr zur Einführung der Bilderverehrung, den dieses Buch eröffnet, wird den Leserinnen und Lesern in der Einführung (Introduction, S. 1–8) verdeutlicht. Die Autorin stellt die beiden Kaiserinnen Irene und Theodora in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung, außerdem – als Enkeltochter der Irene und Schwiegermutter von Theodora das Bindeglied zwischen beiden – Euphrosyne, deren Rolle bislang weder von den Zeitgenossen noch von den modernen Historikern angemessen gewürdigt wurde (Introduction, S. 3). Man erfährt einiges über den Blickwinkel, unter dem dieses Buch geschrieben ist, über die Vorgängerinnen dieser Kaiserinnen, über die Möglichkeiten, die sich Frauen im Kaiserhaus in Byzanz bieten können, und wie diese Frauen von den Zeitgenossen beurteilt wurden.

Das erste Kapitel (Constantinople and the world of Byzantium, S. 9–50) klärt übersichtlich gegliedert durch Zwischenüberschriften (die auch die folgenden Kapitel strukturieren und die man sich vielleicht auch im Inhaltsverzeichnis zu finden gewünscht hätte) die wesentlichen Voraussetzungen, die zum Verständnis der Zeit der Kaiserin Irene in Konstantinopel relevant sind. Es handelt sich teilweise um bedeutende historische Abläufe, aber auch um grundsätzliche Elemente der Byzantinischen Welt, deren Kenntnis unabdingbar ist, wenn man den Versuch unternehmen will, diese den Durchschnittsrezipienten doch immer noch recht fremde Welt verständlich zu machen.

Das Kapitel über Irene (Irene: the unknown empress from Athens, S. 51–129) beginnt mit ihrer Ankunft in Konstantinopel als Braut Kaiser Leons IV. im Jahre 769, eingeschoben sind Abschnitte über ihre Herkunft und Familie. Auch in den Abschnitten über die Zeit, als Leon IV. noch am Leben und regierender Kaiser war, steht Irene im Mittelpunkt der Darstellung. Es wird im wesentlichen berichtet, wie ihr Leben ausgesehen haben mag, Leon IV. ist nur ein Abschnitt über sein Verhältnis zur Ikonenverehrung gewidmet. Die Regierungszeit Irenes ist in meist chronologische Abschnitte unterteilt, in einigen Teilen wird ihr Verhältnis zu ihrem Sohn und zu den Eunuchen explizit thematisiert. Alle wesentlichen Umstände und Ereignisse ihrer Regierungszeit einschließlich der Krönung Karls des Großen sind behandelt, wobei die Einführung der Ikonenverehrung und das Verhältnis zum Westen im Zentrum stehen.

Im Kapitel über Euphrosyne (Euphrosyne: a princess born in the purple, S. 130–184) wird die bereits von der Autorin benannte (Introduction, S. 3) Schwierigkeit offenbar, nämlich der Umstand, daß die erhaltenen Nachrichten über Euphrosyne doch eher spärlich sind. Das wird nicht nur daran deutlich, daß dieses Kapitel kürzer ist als jene über Irene und

Theodora, sondern vor allem dadurch, daß im Kapitel über Euphrosyne eigentlich nur selten wirklich von ihr die Rede ist. Es beginnt mit einer Beschreibung der Hochzeit der Maria von Amnia, Euphrosynes Mutter, und der in diesem Zusammenhang überlieferten Brautschau. Zwei relativ kurze Abschnitte widmen sich dann wieder Euphrosynes Geburt und Kindheit, ehe wiederum Maria, diesmal ihr Leben als Nonne, in den Vordergrund tritt und zur Erläuterung Allgemeines zum religiösen Leben von Frauen im 8. Jahrhundert gesagt wird. Nach einem wiederum kurzen Abschnitt zu Euphrosynes Erziehung folgen Abschnitte über die seit Irene bis zur Heirat von Euphrosyne mit Michael II. regierenden Kaiser. An die Beschreibung der Umstände, die zu ihrer Hochzeit führten, schließen sich mehrere Abschnitte über ihr Wirken als Kaiserin, gefolgt von Bemerkungen zu dem Verhältnis von Michael II. einerseits und Euphrosyne bzw. den Frauen andererseits zur Verehrung von Ikonen. Nach dem Tod Michaels II. ist die Thronbesteigung des Theophilos und die für ihn von Euphrosyne veranstaltete Brautschau Thema. Die letzten Abschnitte befassen sich noch einmal direkt mit Euphrosyne, ihrem Rückzug vom Hofgeschehen, ihrer Unterstützung der Ikonenverehrung und schließlich ihrem Tod. Der oben erwähnte Eindruck, daß man nichts oder nur wenig über Euphrosyne erfährt, täuscht jedoch: In nahezu jedem der Abschnitte setzt die Verfasserin die Schwerpunkte so, daß man letztlich doch von Euphrosyne und ihrem Umfeld ein deutlich klareres Bild gewinnt. Hervorzuheben ist die These der Autorin, daß Euphrosyne mehr als Theoktiste, die Mutter Theodoras, für das Weitergeben der Ikonenverehrung an die nächste Generation verantwortlich zu machen ist (S. 178–182).

Das Kapitel über Theodora (Theodora: the Paphlagonian bride, S. 185–239) beginnt mit einer Beschreibung von Paphlagonien, wo sie herstammt. Daran schließen sich Ausführungen zu Theodoras Familie, ihrer Erziehung und der im Kapitel über Euphrosyne bereits behandelten Brautschau, die sie nach Konstantinopel gebracht hat. Auf eine Beschreibung ihrer ersten Jahre als Kaiserin (wesentlich gekennzeichnet durch zahlreiche Geburten) folgt die Schilderung der Haltung des Theophilos zur Ikonenverehrung. Nach einem kurzen Abschnitt zu den letzten Jahren des Kaisers Theophilos nehmen die Wiedereinführung der Ikonenverehrung und die Rehabilitation des Theophilos breiten Raum ein. Der letzte Teil des Kapitels beschreibt zunächst ihre Regentschaft für Michael III., dann ihren Rückzug und die Ermordung des Theoktistos und schließlich die Umstände der Ermordung des Bardas und Michaels III. sowie den Tod von Theodora selbst.

Die Zusammenfassung (Conclusion, S. 240–257) zieht Bilanz zunächst zu der Frage, wie die drei Kaiserinnen aus dem festgelegten Rollenschema ausbrechen konnten. Drei Gründe nennt uns die Autorin: Erstens die Wertschätzung für die Gottesmutter Maria; zweitens die Übernahme des Prinzips dynastischer Herrschaftssicherung, und drittens die Strukturen des byzantinischen Hofes, die es zum Beispiel durch die Institution der Eunuchen erlaubten, Männer für die eigenen Zwecke zu gewinnen, ohne fürchten zu müssen, daß diese gleich nach der Kaiserwürde streben würden. Unterstützt wurde dies durch das byzantinische Machtverständnis und durch eine gewisse Flexibilität des Systems, die Personen (und damit eben auch der Kaiserin) die Möglichkeit bot, Amt und Würde in Grenzen individuell zu gestalten. Zum Schluß werden die Auswirkungen noch einmal zusammengefaßt, die die Veränderungen insgesamt für das Byzantinische Reich gehabt haben.

Man könnte jetzt in das übliche Klagelied ausbrechen, daß zu wenig oder die falsche Literatur zitiert wurde, daß die Fußnoten nicht unter dem Text, sondern am Ende des Buches zu finden sind und daß man dort nicht immer das findet, was man zu finden hoffte, oder man könnte anfangen, Einzelheiten zu bemängeln, wo ein Teil der Forschung die Fakten anders rekonstruiert hat – auch die Rezensentin ist in einigen Dingen anderer An-

sicht. Möglicherweise problematisch (vor allem im Fall der Euphrosyne) mag auch das Vorgehen sein, sämtliche auch nur entfernt auf die Protagonistinnen zu beziehenden Nachrichten so zu behandeln, als sei diese Zuschreibung nahezu gesichert, oder sie auch dort als handelnde Personen zu beschreiben, wo sie vielleicht eher passiv waren. Es war jedoch Anliegen der Autorin, uns eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie sich das Leben der Kaiserinnen und die Ereignisse abgespielt haben können. So ist es jedenfalls gelungen, ein Bild der Entwicklungen dieser Zeit ganz wesentlich aus der Perspektive der betroffenen Frauen zu entwerfen. Das gilt auch für diejenigen Abschnitte, die eigentlich eher Allgemeines behandeln, wo gar nicht unbedingt die jeweilige Kaiserin im Zentrum der Betrachtungen zu stehen scheint. Mit einem Augenzwinkern sei hier angemerkt, daß diese weibliche Perspektive eine angenehme Abwechslung zur oft nicht minder subjektiven Rekonstruktion von Schlachten und Kriegszügen ist.

Es wird recht plausibel ein Eindruck davon vermittelt, daß und wie in der Zeit zwischen der Einführung und der Wiedereinführung der Ikonenverehrung eine parallele Kontinuität der Ikonenverehrung durch weibliche Mitglieder des Kaiserhauses erfolgreich bewahrt werden konnte. Man mag zu Einzelnem auch hier stehen, wie man will, aber es ist schließlich nicht zu leugnen, daß erstens diese Tradition letzten Endes Bestand hatte und daß zweitens die Kaiserinnen auf die eine oder andere Art und Weise maßgeblich daran beteiligt waren. Was in jedem Falle bleibt, ist ein lesenswertes Buch, das eine interessante und bedenkenswerte Sicht auf eine Zeit eröffnet, über die wir immer noch über viel zu wenig gesichertes Wissen verfügen, so daß wir für alles, was die Erkenntnis bereichern kann, dankbar sein müssen. Insofern ist es nicht nur für die interessierten Laien ein Gewinn, wie man meinen könnte, sondern auch für die Fachwelt, nicht weil es wirklich neue Fakten brächte, sondern weil es die bekannten in mancher Hinsicht ungewohnt zusammenstellt und damit den Blick für andere, neue Zusammenhänge schärft.

*Claudia Ludwig*

## Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867). 4. Band: Platon (Nr.6266) – Theophylaktos (Nr.8345). 5. Band: Theophylaktos (Nr.8346) – az-Zubair (Nr.8675). Anonymi (Nr.10001–Nr.12149). 6. Band: Abkürzungen, Addenda und Indices. Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von Ralph-Johannes Lilie, Claudia Ludwig, Thomas Pratsch, Ilse Rochow, Beate Zielke unter Mitarbeit von W. Brandes, J.R. Martindale. Berlin–New York, de Gruyter 2001. 687; 685; VII, 445 S. ISBN 3-11-016674-7; 3-11-016675-5; 3-11-017456-1.

Mit dem Erscheinen des 6. und letzten Bandes der ersten Abteilung des prosopographischen Lexikons der mittelbyzantinischen Zeit (641–867) liegt dieses überaus wichtige Hilfsmittel nunmehr abgeschlossen vor und erschließt sich seinem Benutzerkreis in seiner ganzen Materialfülle. Ganz wesentlich tragen hierzu die ausgezeichneten Indices (Bd. 6, S. 143–445) bei, die Namensvarianten, Familien- und Beinamen, Quellen, Titel und Berufe sowie geographische und topographische Namen erfassen. Wie auch andere enzyklopädisch ausgerichtete Unternehmungen der byzantinistischen Grundlagenforschung im Bereich der Lexik, der historischen Geographie und des kaiserlichen Urkundenwesens steht natürlich auch das gedruckte Endresultat der ersten Abteilung der PMBZ stets offen für Korrekturen und Ergänzungen im Detail, die sich teils aus neuen Forschungsergebnissen und teils aus neu

entdeckten bzw. sehr entlegenen Quellenzeugnissen ergeben. Hier kommt nicht zuletzt der kreativen Auseinandersetzung mit den gesammelten Fakten seitens der Leserschaft eine bedeutende Rolle zu. Dies zeigt sich bereits in der ansehnlichen Menge an Addenda und Corrigenda, welche die Bearbeiter dem sechsten Band noch hinzufügen konnten (S. 85–134) und die neben der Überarbeitungstätigkeit der Projektmitarbeiter auch auf den Ansichten der bislang zur PMBZ erschienenen Rezensionen beruhen. Es ist also bereits zum gegenwärtigen Zeitpunkt abzusehen, dass das neue Lexikon dort, wo noch keine endgültigen Lösungen geboten werden konnten, wichtige Impulse zu prosopographischen Detailstudien bietet. Gleichzeitig ist natürlich klar, dass der wissenschaftliche Wert der PMBZ weit über die Prosopographie im engeren Sinne hinausgeht. Die zunehmende Beschränkung der Finanzmittel und die forschungspolitische Umorientierung der letzten Jahre auf Kurzzeitprojekte und angeblich trendverdächtige Themenschwerpunkte machen es ja immer unwahrscheinlicher, dass die Byzantinistik je über Hilfsmittel verfügen wird, die in der mediävistischen Nachbarwissenschaft schon längst alltägliche Arbeitsinstrumente sind. Man denke etwa an die *Regesta Imperii*, die Diplomata-Reihe der MGH und dergleichen. Somit ist es umso erfreulicher, dass die PMBZ für diese Lücken einen keineswegs geringer zu schätzenden Ersatz zu bieten vermag, der etwa für sozial- und verwaltungsgeschichtliche Studien aller Art, aber natürlich auch für die gerade im 7. und 8. Jahrhundert oft so unsichere Chronologie wichtige Hilfestellungen und einen bequemen Überblick über alle verfügbaren Quellen gewährt. Aus dem persönlichen Erfahrungsbereich des Rezensenten sei mit Nachdruck auf den hohen Wert hingewiesen, den das Lexikon für transkulturelle Studien, sei es über die Kontakte von Byzanz zum Westen oder zum Orient oder zu den slawischen Völkerschaften, beanspruchen kann. Dadurch, dass die PMBZ sämtliche Nachrichten über Byzantiner in fremdsprachigen Quellen, aber auch alle Nicht-Byzantiner in griechischen Quellen und mitunter sogar Fremde, die nur in anderssprachigen Texten belegt sind und sich für einen begrenzten Zeitraum in Byzanz aufhielten, berücksichtigt, verfügen wir erstmals über einen Überblick über alle diejenigen Personen, die in dem ausgewerteten Zeitraum als Grenzgänger auftraten und aufgrund dieser Eigenschaft das menschliche Potential der Kulturvermittlung repräsentieren. Damit die kultur- und mentalitätsspezifischen Haltungen einer Gemeinschaft grenzüberschreitende Wirkung entfalten und außerhalb ihres Ursprungsbereiches integriert werden können, bedarf es immer auch eines Personenkreises, der Übermittlungs- und Rezeptionsprozesse in Gang zu bringen vermochte. Dies können imposante Herrschergestalten und militärische Führer ebenso sein wie Gesandte, Gelehrte, Kaufleute, Überläufer und Kriegsgefangene, also kurz ein Heer von Rang- und/oder Namenlosen, die allein durch ihre Präsenz auf der Gegenseite die Ausformung bestimmter Wahrnehmungsweisen bewirkt und umgekehrt fremde Ideen und Kulturgüter in ihre Heimat zurückgebracht haben.

In Fortsetzung einer früheren Besprechung des Rezensenten zu den Bänden 1–3 (JÖB 51 [2001] 430–433) sei auch hier wieder eine Auswahl aus den *Orientalia* bzw. *Arabica* getroffen, die im Folgenden etwas näher kommentiert werden sollen:

Plutarchos (# 6302): ein kräftigeres Argument als das allgemein zu konstatierende Weiterbestehen kirchlichen Lebens auf Zypern nach den arabischen Überfällen wäre vor allem der Parallelfall des Bischofs Ioannes von Soloi (# 2786), der infolge der Zerstörungen durch die Araber umfangreiche Wiederaufbauarbeiten an der örtlichen Basilika unternahm.

Prokopios (# 6354): die bei Michael Syros und Bar Hebraeus belegte Namensform *Ptolomaeus* stellt keine Verballhornung von Prokopios dar; vielmehr handelt es sich ebenso wie im Fall des bei Agapios belegten Manuel um eine Verwechslung mit einem anderen

byzantinischen Würdenträger, der um 638 als ein von Kaiser Herakleios ernannter Statthalter der Osrhoene belegt ist. Vgl. dazu Art. Ptolemaeus 7. *PLRE* IIIB 1070; R. G. Hoyland, Seeing Islam as others saw it. Princeton 1997, 587, 639; A. Beihammer, Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811). Bonn 2000, Reg. 163.

Die Variante „Prophylaktos" (Eutych. Alex.) für den Patriarchen Theophylaktos von Antiocheia (# 8274) ist lediglich eine Verlesung in der handschriftlichen Überlieferung, die aufgrund der großen Ähnlichkeit im arabischen Buchstabenbestand sehr leicht zu erklären ist: *b-r-filaqṭa* und *t-w- filaqṭa*. Vgl. hierzu die Edition von L. Cheikho, Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales (*CSCO, Script. Arab.* III 7). Beirut–Paris 1909, S. 49 mit Anm. 1.

Ṣāḥib al-Usūl (# 6482): gemeint ist wohl *ṣāḥib al-usṭūl* „der Flottenkommandant". Auf jeden Fall handelt es sich aber um die Bezeichnung einer militärischen Funktion, nicht um einen Eigennamen. Die Person ist somit in die Kategorie der Anonymi einzuordnen.

Ṣāliḥ ibn ᶜAlī (# 6488): Nach aṭ-Ṭabarī (ed. Ibrahīm, Bd. VII 459–460, 465, 467, 473, 496–497, 499, 500, 511) gestaltete sich der *cursus honorum* dieses Würdenträgers so, dass er 133 a. h. (750/1) in Nordsyrien, im Jahr darauf (751/2) in Palästina und ab 136 a. h. (753/4) in Ägypten die Statthalterschaft bekleidete, bis er 757/8 nach Nordsyrien zurückversetzt wurde. Die mit Σαλίμ in Zusammenhang stehenden Nachrichten im Text des Theophanes (430, 2–13 de Boor) zu 6248 (= 755/6) (antichristliche Maßnahmen, abgebrochener Feldzug nach Kappadokien) scheinen weniger auf einer Verwechslung mit anderen Personen zu beruhen als vor allem Probleme chronologischer Natur zu beinhalten: Auch aṭ-Ṭabarī (VIII 27 Ibrahīm) belegt den abgebrochenen Feldzug des Ṣāliḥ, datiert diesen aber ins Jahr 147 a. h. (765/6). Entgegen der aus Theophanes (445, 1 de Boor) zu erschließenden Datierung 768/9 für das Ableben des Ṣāliḥ weilt er nach aṭ-Ṭabarī (VIII 85 Ibrahīm) im Jahre 158 a. h. (774/5) noch unter den Lebenden. Offenbar subsumierte Theophanes unter dem Jahr 6248 Ereignisse, die zu unterschiedlicher Zeit stattgefunden haben.

Surḥūn (# 6679): der Vollständigkeit halber sollte hier wohl auch der Name des arabischen Gesandten – Naṣr ibn al-Azhar aš-Šīᶜī – dessen Bericht aṭ-Ṭabarī (IX 219–221 Ibrahīm) zitiert und dem wir somit unser Wissen von der Existenz des Dolmetschers verdanken, nicht unerwähnt bleiben. Außerdem kommt Naṣr als Verfasser eines interessanten Gesandtschaftsberichts über den Kaiserhof eine besondere Bedeutung als Kulturmittler zu.

(Shabib) Šabīb ibn Yazīd (# 6700): aus Gründen der Einheitlichkeit wäre es wohl sinnvoll, unterschiedliche Transkriptionsformen der Sekundärliteratur von vornherein zu vereinheitlichen und nicht in der alphabetischen Auflistung gesondert zu berücksichtigen. Entgegen der etwas irreführenden Definition der H̱āriǧiten („Protestbewegung gegen die Herrschaft der omajjadischen Kalifen") vgl. besser G. Levi della Vida, Art. Kh̲āridj̲ites. *EI*² IV 1074–1077. Die Chronik v. 1234 verwendet die ältere Selbstbezeichnung der Gruppierung *al Ḥarūrīya* nach dem Dorf Ḥarūrā'. Auch nach aṭ-Ṭabarī (VI 279–282 Ibrahīm) bzw. dessen Gewährsmann Abū Miẖnaf ereignet sich der tödliche Unfall des Šabīb im Laufe der Kampfhandlungen mit Sufyān ibn al-Abrad. Die christlichen Quellen verkürzen den Ereignisverlauf zu einer Ermordung der Person durch ihren Widersacher.

Soldanos (# 6833): Wie schon Vasiliev, Arabes 264, Anm. 2, bemerkt, wäre die Annahme eines Sultans-Titels ein anachronistischer Vorgriff auf das seldschukische Milieu des 11. Jahrhunderts. Weiter ist anzumerken, dass die Form σολδανός auch nur in den Berichten über den Emir von Bari belegt ist, während für die echten Sultane des 11. Jahrhunderts Formen wie σουλτάν oder σουλτάνος verwendet werden. Anstatt vieler vgl. Michael Psellos,

Chronographia VII 63, 6 ed. S. Impellizzeri und Anna Komnene I, 2, 2: 13, 72 ed. D. R. Reinsch.

Sulaimān (# 7158), Sulaimān ibn ᶜAbdalmalik (# 7159) und Sulaimān ibn Muᶜāḏ (# 7160): Die Frage der möglichen Identität bzw. Verwechslung des Kalifen und des Flottenkommandanten wird erneut ausführlich behandelt und im Sinne seiner älteren These beantwortet von P. Speck, Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis. Teil 1: Die Anfänge der Regierung Leons III. (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 19). Bonn 2002, 234 mit Anm. 593, 243–244, 273 mit Anm. 729–731, diesmal auch mit eingehender Diskussion der arabischen Quellen, S. 338–340, 343–344, 368–369. Eine stichfeste Aufklärung des historischen Sachverhalts ist aufgrund der Tatsache, dass die Berichte in der byzantinischen und islamischen Überlieferung unter völlig verschiedenen Gesichtspunkten literarisch ausgestaltet wurden, einfach nicht mehr möglich. Man wird freilich nicht umhin können, die in den griechischen Quellen zu konstatierende Überzeugung von der Anwesenheit des Kalifen Sulaymān einerseits und die starke Rechtfertigungstendenz in den arabischen Berichten andererseits in der Diskussion ernsthaft zu berücksichtigen. Im Falle von # 7160 ist bezüglich des Zusatzes ibn Muᶜāḏ auf Agapios 501 als dessen Urheber zu verweisen.

Ṯābit b. Nuᶜaym (# 7223): Theophanes (421, 17–20 de Boor) und aṭ-Ṭabarī (VII 315 Ibrahīm) datieren mit einer Differenz von einem Jahr: 6236 (743/4) und 127 a. h. (744 Oktober 13–745 Oktober 2).

Tarasios (# 7234): Für al-Ḥaṭīb lies hier und an anderen Stellen al-Ḫaṭīb (es handelt sich um einen hochgebildeten Prediger, nicht um einen „Holzfäller", wie die Wurzel *ḥ-ṭ-b* nahe legen würde!). Der Gesandte Tarasios gehört offenbar in einen umfangreicheren Kreis von Legenden, die Baumaßnahmen in der neuen Hauptstadt des abbasidischen Kalifats mit Ratschlägen byzantinischer Gesandter verbinden: vgl. eine ähnliche Episode bezüglich der Märkte in der Vorstadt al-Karḫ bei Beihammer, Nachrichten, Reg. 343 (Selbstkritik übend gesteht der Rezensent gerne ein, den vorliegenden Tarasios übersehen zu haben).

Tessarakontapechys (# 7251): Der Vollständigkeit halber sollte hier auch Specks These (Ich bin's nicht 50–54) angeführt werden, dass sich hinter dem Juden eigentlich der Teufel verbirgt, der mit dem Kalifen einen Pakt geschlossen hat. Demnach wäre die runde Zahl 40 und somit auch der Name vornehmlich im symbolischen Sinne zu verstehen.

Anonymae (# 10002–10005) sowie die Anonymi (# 10715–10716): zum Datum der zweiten arabischen Expedition gegen Zypern (653/4 statt 650 trotz der zeitgenössischen Inschrift von Soloi) vgl. C. P. Cyrris, Cyprus, Byzantium and the Arabs from the mid-7th to the early 8th century, in: Oriente e Occidente tra medioevo ed età moderna. Studi in onore di G. Pistarino, hrsg. von L. Balletto. Genua 1997, 637–638.

Abschließend noch einige Bemerkungen zu den allgemeinen Grundsätzen, die in der ersten Abteilung der PMBZ bei der Auswertung arabischen Quellenmaterials angewendet wurden: Wie aus den Prolegomena (234–242) und der Quellenübersicht im Schlussband bequem zu ersehen ist, wurden einerseits die christlich-arabischen Autoren Agapios von Manbiǧ und Eutychios von Alexandreia, von denen ersterer zahlreiche Parallelen zur syrischen Historiographie und somit auch zu den orientalischen Nachrichten des Theophanes aufweist, und andererseits die älteren arabischen Geschichtsschreiber und Geographen, allen voran natürlich aṭ-Ṭabarī, aber auch al-Balāḏurī, Ibn Wāḍiḥ al-Yaᶜqūbī und al-Masᶜūdī, ausgewertet. Jüngere Autoren wurden, sofern in Übersetzungen zugänglich, dort herangezogen, wo sie zusätzliches Material zu den älteren Quellen bieten. Dies gilt vor allem für den süditalisch-sizilischen Bereich, in dem die arabische Geschichtsüberlieferung aufgrund des Verlusts der Vorgängerwerke großteils erst mit Texten des 13. Jahrhunderts einsetzt (Ibn

ʿIḏārī, Ibn al-Aṯīr), aber auch für vereinzelte Lokaltraditionen, wie sie etwa al-Ḫaṭīb al-Baġdādī in seiner Bagdader Stadtchronik überliefert. Durch diese Verfahrensweise konnte das relevante Nachrichtenmaterial sicherlich beinahe vollständig erfasst und gleichzeitig eine unnötige bibliographische Belastung durch die Wiederholungen in späteren Quellen vermieden werden. Bedauerlich ist nur, dass von aṭ-Ṭabarī abgesehen ausschließlich auf Übersetzungen verwiesen wird, so dass für den arabistisch interessierten Benützer die Auffindung der Originalstellen oft nur über die oft schon veralteten und teilweise auch nicht immer leicht zugänglichen Übersetzungen möglich ist. Noch dazu stellt sich das Problem, dass ältere Übersetzer wie Vasiliev und Amari nach Handschriften oder inzwischen veralteten Editionen gearbeitet haben, so dass das Suchen erst recht wieder von vorne beginnt. Die stärkere Heranziehung orientalistischer Unterstützung wäre also für die Fertigstellung der zweiten Abteilung der PMBZ dringend zu empfehlen. Über das rein Formalistische hinaus brächte dies auch den Vorteil, dass auch unübersetzte Quellen in gebührender Weise ausgewertet werden könnten. Nun ist freilich nicht zu erwarten, dass der große Bereich des theologischen Schrifttums, die Erbauungsliteratur (*adab*) oder die arabischen Personenlexika für den Zeitraum von PMBZ I in prosopographischer Hinsicht viel zusätzliches Material abwerfen würden. Die Byzantiner nehmen in diesen Literaturgattungen zwar keinen unbedeutenden Platz ein, werden meistens aber doch als ethnisch-kulturelles Kollektiv der *Rūm* oder anhand idealisierter Mustertypen wie eines meist namenlosen Königs der Rhomäer, eines Gesandten oder eines Patrikios behandelt. Dies ändert sich für den Zeitraum von PMBZ II (867–1025), in dem eine größere Zahl zeitgenössischer Quellen vorhanden ist und somit auch verstärkt unmittelbar gegenwärtige Erfahrungen über den byzantinischen Nachbarn im arabischen Schrifttum Niederschlag finden. Eine nicht unbedeutende Lücke für die erste Abteilung entsteht indessen durch die Nichtbeachtung des bislang unübersetzten Kitāb al-Futūḥ („Buch der Eroberungen") des Ibn Aʿṯam al-Kūfī, das wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstanden ist und zahlreiches zwar vielfach legendär verbrämtes, dafür aber in anderen Quellen nicht belegtes Material zu den kleinasiatischen Sommerfeldzügen der Araber enthält. In diesen Berichten tauchen eine Reihe von lokalen byzantinischen Militärführern und Statthaltern auf, bei denen es sich zumindest teilweise durchaus um historische Persönlichkeiten gehandelt haben könnte. Zum Abschluss noch einige Beispiele von Personen, die im Vorfeld der zweiten Belagerung Konstantinopels während der Feldzüge des Maslama b. ʿAbdalmalik auftreten: Symeon, Statthalter von Amorion (*Šimʿūn ṣāḥib ʿAmmūrīya*) (ed. ʿAbdalmuʿīd Ḫān, Bd. VII 184–186); ein ihm unterstehender Patrikios, dessen Name im arabischen Text verballhornt als W-r-sīb wiedergegeben wird (ebd. 184); Nikephoros der Ältere (*Niqfūr al-akbar*), Kommandant in der nahe bei Amorion lokalisierten Ortschaft al-Qafūrīya, der als angeheirateter Verwandter des Kaisers bezeichnet wird (ebd. 187–188); weitere Patrikioi namens Ifrīṭūn und Qurṭus (ebd. 189) und L-būs (ebd. 192), bei denen ebenfalls noch Nachforschungen über die byzantinische Originalform der arabisierten Namensform anzustellen wären.

*Alexander Beihammer*

Irfan Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. II, Part 1: Toponymy, Monuments, Historical Geography, and Frontier Studies. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2002. XXXVI, 469 S. m. 6 Farbtaf. ISBN 0-88402-284-6.

In den beiden 1995 erschienenen Teilbänden von *BASIC* I behandelte der Autor ausführlich die politische und kirchliche Geschichte der Ġassāniden von ihrer Aufnahme in den Föderatenstatus unter Kaiser Anastasios I. bis zum Vorabend der muslimischen Eroberung. Mit dem vorliegenden Band legt er nun den ersten Teil einer umfassenden kulturgeschichtlichen Studie über diesen arabischen Stammesverband im orientalischen Grenzraum des frühbyzantinischen Reichs vor. Ziel des Buches ist es, den Lebensraum der Ġassāniden im Gebiet zwischen dem Euphratlimes und dem Golf von Eilat auf der Basis der verfügbaren archäologischen und schriftlichen Quellen zu erfassen, bevor in einem in Bälde zu erwartenden Folgeband die verschiedenen Aspekte des ġassānidischen Kulturlebens beschrieben werden. In methodischer Hinsicht bewegt sich der Autor dabei ganz im Bereich der aus seinen früheren Arbeiten gewonnenen Grundsatzthesen (Introduction, S. xxv–xxxvi): Demnach stellen die Ġassāniden einen politischen Verband dar, der – entgegen den Vorurteilen der byzantinischen Quellen und damit auch der modernen Forschung – durch eine bereits tief verwurzelte sesshafte Lebensform gekennzeichnet ist und sich in kultureller Hinsicht von seiner syrisch-aramäisch und griechisch-römisch geprägten Umwelt in *Oriens* als distinkte Gruppe mit spezifisch arabischen Identitätsmerkmalen abhebt. So entfalteten sie eine eindrucksvolle Bautätigkeit, entwickelten ein wirkungsvolles und langlebiges System der Grenzverteidigung und wirkten als kulturelles Substrat noch weit in das frühislamische Kalifat der Umayyadenzeit hinein.

Inhaltlich gliedert sich der Band in sechs Abschnitte, die entweder Teilaspekten der historischen Geographie gewidmet sind (I–IV) oder in umgekehrter Richtung die interpretatorischen Probleme diskutieren, die vornehmlich arabische Quellen in Hinblick auf eine diesbezügliche Auswertung aufweisen (V–VI). Der erste (The Federate Sedentary Presence, S. 1–20) behandelt erneut die Gründe, welche die moderne Forschung zu der irrigen Auffassung über die nomadisierende Lebensweise der ġassānidischen Foederati des 6. Jahrhunderts geführt haben. Die Hauptursache liegt S. zufolge in der Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der frühbyzantinischen Quellen selbst, die das Bild der nomadischen φύλαρχοι im orientalischen Grenzgebiet kreierten. Dieses wurde von den neuzeitlichen Historikern samt den damit verbundenen Assoziationen großteils ungeprüft übernommen. Die Spuren ġassānidischer Bautätigkeit, wie sie sich vor allem in dem umayyadischen Komplex Qaṣr al-Ḥayr al-Ġarbī manifestieren, stellen nach S. ein überzeugendes Argument gegen den Befund der schriftlichen Quellen dar. Gebäudekomplexe in Trockenregionen implizieren darüber hinaus hoch entwickelte Fertigkeiten bei der Anlage von Bewässerungssystemen. Hierfür fehlen freilich eindeutige archäologische Belege, doch finden sich immerhin literarische Zeugnisse im Rahmen der auf eine ältere Quelle zurückgehenden Nachrichten des Ḥamza al-Iṣfahānī (S. 315). Die Annahme, dass die Ġassāniden auf nabatäischen und südarabischen Traditionen aufbauten (S. 15–20), ist verlockend, bedarf aber noch einer quellenmäßigen oder archäologischen Beweisführung. Der zweite Abschnitt (Frontier Studies, S. 21–75) widmet sich der strukturellen und institutionellen Grundlage des ġassānidischen Grenzverteidigungssystems, das durch die Reorganisationsmaßnahmen Kaiser Iustinians im Jahre 529 begründet wurde. S. argumentiert für eine in Anlehnung an die armenischen Provinzen gestaltete Organisation, die in einen nördlichen Sektor unter dem Kommando des βασιλεύς Arethas und einen südlichen die Provinz Palästina III umfassenden Sektor

unter dessen Bruder Abū Karib untergliedert war. Auf diese Weise wurde das inzwischen ineffizient gewordene System der *limitanei* schrittweise durch die militärisch wesentlich effektiveren Ġassāniden ersetzt (S. 35–51). Ausgesprochen nützlich für ein besseres Verständnis der demographischen und institutionellen Strukturen des orientalischen *limes* in der Zeit vor der islamischen Eroberung sind die Übersicht über die arabischen Stammesverbände, die durch Bündnisse ins ġassānidische Verteidigungssystem eingebunden, teils innerhalb und teils außerhalb des Grenzbereichs siedelten – S. spricht von *The Inner* bzw. *The Outer Shield* (S. 51–57) –, sowie die Liste der Toponyme und arabischen *termini technici* aus dem Bereich des ġassānidischen Militärwesens (S. 60–75). Der dritte Abschnitt (Historical Geography, S. 76–142) behandelt die Kerngebiete und städtischen Zentren des ġassānidischen Lebensraums. Im einzelnen erörtert S. hierbei die Gaulanitis und die dortigen Relikte der Ġassāniden in der Toponymik, das Golangebirge und dessen Bedeutung als Heiligen Berg und Pilgerzentrum, den ġassānidischen Hauptort Ǧābiya und schließlich die Zentren Ǧalliq, Ruṣāfa und Salūqiya. In einer detailreichen Analyse trägt der Autor die verstreuten und zumeist sehr schwer interpretierbaren philologischen und archäologischen Zeugnisse zusammen und vergleicht sie mit Fakten aus frühislamischer und umayyadischer Zeit. Im Vordergrund steht dabei erneut das Bemühen, die Ġassāniden mit einer städtischen Lebensweise, einer regen Bautätigkeit und einer intensiven Förderung kirchlichen Lebens in Zusammenhang zu bringen bzw. entgegenstehende Forschungsmeinungen zu widerlegen. Der vierte Abschnitt (Ghassānid Religious Architecture: The Churches and the Monasteries, S. 143–219) ist den Kirchen und Klöstern in *Oriens*, die auf ġassānidische Gründungen zurückgehen, gewidmet. Die Bautätigkeit Kaiser Iustinians, das Aufleben der monophysitischen Kirche unter Bischof Theodoros, die materielle Förderung durch Arethas und Abū Karib und Kontakte zum südarabischen Christentum von Naǧrān, aber auch der religiöse Eifer der ġassānidischen Herrn in einem teils noch heidnisch und von Seiten der persischen Nachbarn auch zoroastrisch geprägten Umfeld stellen für S. die Hauptfaktoren für eine regelrechte Blüte in diesem Bereich dar. In dem sehr umfangreichen fünften Abschnitt (The Sources, S. 220–354) stehen quellenkritische Aspekte im Vordergrund, indem die Texte arabischer Autoren, unterteilt nach Dichtern (S. 220–305) und Prosaschriftstellern (S. 306–354), in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt und deren Angaben zu ġassānidischen Ortsnamen, Herrscherlisten und Realia analysiert werden. Die oft nur vagen Andeutungen und vielfältigen lexikalischen Schwierigkeiten der vorislamischen Poesie, aus deren Gesamtcorpus vor allem Werke von an-Nābiġa, Ḥassān b. aṯ-Ṯābit, Ḥātim und Imru' al-Qays aufschlussreiche Informationen enthalten, stellen den Historiker vor interpretatorische Probleme, die oft nur durch eingehende philologische Analysen zu bewältigen sind. S. erweist sich als ausgezeichneter Kenner dieser komplexen Materie, und es kann wohl als eines der Hauptverdienste des Buches angesehen werden, dass diese über den relativ engen arabistischen Kennerkreis hinaus nunmehr auch einem byzantinistisch ausgerichteten oder allgemein historisch interessierten Fachpublikum anschaulich dargelegt wird. Mit Nachdruck sei auch auf die wichtigen Korrekturen der fehlerhaften Übersetzungen von L. Conrad und der daraus resultierenden inhaltlichen Fehldeutungen (Appendix IV, S. 291–302) hingewiesen. Mangelhafte Übersetzungen verursachen ja bekanntlich oft eine wahre Kettenreaktion von wissenschaftlich nicht haltbaren Schlussfolgerungen. In ganz besonderem Maße gilt dies für Texte, die selbst Facharabisten vielfach vor große Verständnisschwierigkeiten stellen. Unter den Prosaschriftstellern hebt S. vor allem die Bedeutung von Ḥamza al-Iṣfahānī (10. Jahrhundert) und Yāqūt ar-Rūmī (13. Jahrhundert) als herausragende Gewährsmänner für ġassānidische Belange hervor. Vor allem der Umstand, dass die beiden Autoren einen älteren, im Original nicht erhaltenen Text unter dem Titel *Aḫbār mulūk*

*Ġassān* auswerten, verleiht ihren Angaben einen besonders hohen Grad an Zuverlässigkeit (S. 306–346). Dies ist S. zufolge auch das Hauptargument dafür, dass Ḥamza, dem er ein „significant byzantine profile" (S. 307) zuschreibt, als Kontrollinstanz für die irreführenden oder fehlenden Angaben des Prokopios verwendet werden könne. Prokopios und die *Aḫbār mulūk Ġassān* bilden schließlich auch das Thema des Schlusskapitels (Historical Observations, S. 355–374). Die von S. hinsichtlich der Situation am orientalischen Grenzgebiet konstatierte *suppressio veri* et *suggestio falsi* in den Werken von Justinians Geschichtsschreiber gibt zu einer Diskussion über die rätselhafte Lücke in *De aedificiis* bezüglich der Region des orientalischen *limes* Anlass. Da die arabischen Nachrichten über die ġassānidischen Könige gegenüber Prokopios als zuverlässiger angesehen werden, stellt sich darüber hinaus natürlich die Frage nach dem Entstehungskontext dieses fragmentarisch überlieferten Textes. Nachdem S. eine Zuweisung an den im Irak der frühen Abbasidenzeit lebenden Hišām al-Kalbī eher ausschließen möchte, plädiert er für eine Abfassung im Milieu der frühen Umayyadenzeit, möglicherweise sogar im Auftrag des Kalifen, und jedenfalls in einer Region, in der die Erinnerung an die Ġassāniden noch fortlebte und eine Autopsie ihrer Relikte möglich war. Trifft dies zu, so befänden wir uns damit ein bis zwei Generationen nach der Entscheidungsschlacht am al-Yarmūk, an dem diese denkwürdige arabische Dynastie im Dienste der byzantinischen Armee ihre Götterdämmerung erlebte und somit das Feld für ihre islamischen Nachfolger räumte.

Prof. Shahîd hat mit *BASIC* II/1 ein überaus detailreiches und nützliches Werk zur historischen Geographie von *Oriens* im 6. Jahrhundert und den damit verbundenen quellenkritischen Problemen vorgelegt. Wenn es auch vorwiegend auf die Analyse des Lebensbereichs der Ġassāniden ausgerichtet ist und somit andere Aspekte dieser kulturell so vielschichtigen Region notgedrungen beiseite lässt, erhält der Leser dennoch einen sehr umfassenden Einblick in die administrative Gliederung, die Kirchenorganisation, die Siedlungsräume und die demographischen Gegebenheiten dieser Region, die aufgrund ihrer zahlreichen noch unausgewerteten archäologischen Monumente und ihres Reichtums an Überlieferungssträngen in oft nur schwer zugänglichen Sprachen auch heute noch vielfach als *terra incognita* erscheint. Darüber hinaus wird auch jeder, der die historischen Voraussetzungen für die Umbruchszeit der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts erforscht, in *BASIC* II/1 eine reiche Quelle an Informationen finden, die ein derart komplexes Phänomen wie die Transformation vom römischen Orient zum islamischen Nahen Osten besser zu verstehen hilft. Man wird es dem Autor also gerne nachsehen, dass er seinen ġassānidischen Helden mit einer mitunter geradezu überschwänglichen Sympathie begegnet. So ist es wohl etwas anachronistisch, die ġassānidische Aristokratie als „army of crusaders" zu bezeichnen (S. 144). Was sollen schon Arethas und Gottfried von Bouillon gemeinsam haben? Auch wird man sich fragen, ob trotz der von S. zweifellos bewiesenen Bau- und Besiedelungstätigkeit der Ġassāniden tatsächlich von einem Beitrag zur Urbanisierung „of the long limitrophe of Oriens" (S. 3) die Rede sein kann. Der Autor selbst weist im Einleitungsteil (S. xxxv) auf die Problematik des Terminus hin, so dass er wohl auch im übrigen Text besser vermieden worden wäre. Was schließlich die im Detail durchaus berechtigte Kritik an den Thesen von L. Conrad anbelangt, so sollte man sich dennoch nicht zu einer gänzlichen Ablehnung der „sceptical school of Hamburg" (S. 291), die vor allem durch das Lebenswerk von Prof. A. Noth repräsentiert wird, verleiten lassen. Die Grenzziehung zwischen historischer Realität und literarischer Motivik in der frühislamischen Literatur ist sicherlich eine umstrittene Frage, die mitunter auch zu Extrempositionen, etwa im Sinne einer regelrechten Verneinung historischer Erkenntnismöglichkeiten angesichts der Dominanz des literarischen Diskurses, geführt hat. Andererseits wird man nicht in Abrede stellen

können, dass die Forschungen von Noth, Conrad und ihren Schülern große Fortschritte erbracht haben in Hinblick auf die politischen und sozialen Charakteristika der frühislamischen Epoche bzw. die Genese der Geschichtsschreibung über diese Zeit. Zukünftige Unterfangen auf diesem Gebiet sollten also am besten bei einer Kombination zwischen Methoden der traditionellen Quellenkritik und denen der literarischen Diskursanalyse ansetzen.

*Alexander Beihammer*

Augusta Acconcia Longo, Ricerche di agiografia italogreca (*Testi e studi bizantino-neoellenici* 13). Roma, Dipartimento di filologia greca e latina, Sezione bizantino-neoellenica, Università di Roma „La Sapienza" 2003. 236 S. ISSN 0495-2057.

This is a collection of 11 articles selected from the author's recent publications on South-Italian Greek hagiography. When necessary, studies are reproduced with corrections and additions and are set in the chronological order not of their date of publication, but of the texts dealt with.

As in any hagiography, South Italian saints were either legendary or historical figures. Nonetheless, it appears that in their *vitae* and *Miracula* history and legend are mixed together. This is what A. L.'s discussion of texts does well to remind us. To begin with, this is largely the case of a *vita* preserved only in a Latin translation, that of St Zosimos, a Greek bishop of Syracuse in the 7th century (*BHL* 9026). Setting aside in his narrative a number of "embarrassing" details, his biographer also passed over in silence what history records: the involvement of the saint in the monothelite controversy. The next two studies examine the *vita* and a collection of 20 Miracles (*BHG* 1508–1509) of a legendary saint, Phantinos of Tauriana. As A. L. shows, his hagiographical dossier underwent consecutive stylistic revisions; the vita by Petros ἐπίσκοπος δυτικός, replete as it is with rhetorical digressions, differs considerably from the Miracula 1–18, which reveal the pen of a different author. To Petros instead must be assigned the Miracles 19 and 20 which mention an emperor *Leon the heretic* whom A. L. identifies with Leon IV rather than Leon III (ch. II). Furthermore, the *Miracula* are explored as a source for the social history of Calabria in the ninth century. The parallels culled from various collections of the Late Antiquity reveal the role of St Phantinos as a patron or a healer saint who, notably, once miraculously "intervened" jointly with the Theotokos (Ch. III). If in this case the hagiographers' purpose was to promote a small sanctuary, the function of such texts as the *vitae* of St Markianos and St Pankratios, inscribing as they do their main heroes into the apostolic tradition, had a broader scope. As shown in study IV ("Siracusa e Taormina nell'agiografia italogreca"), the Lives of the patron saints of the two cities (Byzantium's last outposts in the West) echo a series of historical and ecclesiastical concerns of the Age of Iconoclasm and later that were not strictly related to the domain of South Italy, but extended to Constantinople. Their mention in the writings of Theodoros Stoudites and the patriarch Nikephoros is indicative of their wider diffusion. Whereas the Life of Pankratios can safely be dated to before 815, the Encomium to St Markianos (*BHG* 1030) poses problems of chronology. In ch. V the author defends a dating in the ninth century and argues against A. Messina, who, on various grounds, placed its composition as late as the Norman domination.

Apart from elements of polemic, the *vitae* of Leo of Catania, Pankratios of Taormina, and Phantinos of Tauriana, all dating from the Age of Iconoclasm or shortly afterwards, feature pagan figures who confront the saints. As the author points out, this "transferal"

to the world of early Christianity betrays the adherence of a certain milieu to pagan culture during the Dark Age. More generally, it implies that iconoclastic crisis had cultural repercussions not only on the Byzantine centre, but also on the periphery of South Italy (ch. VI).

Still in early ninth century regarded as a disciple of St Peter, but later associated with the mission of St Paul, Stephanos, patron saint of Reggio in Calabria, reflects the climate of a general transformation: the development of his legend went along with the significance that his town acquired for the Byzantines after the fall of Eastern Sicily to the Arabs. The Synaxarion notice dedicated to the saint which is presented here in a critical edition bears testimony to that event (ch. VII).

Further aspects of South-Italian hagiography are discussed in the three following studies: the "literary dossier" of Ioannes Theristes, a rare case of a saint given that his hymnography is far more elaborate than the hagiography dedicated to him; the monastery of St Elias of Carbone in Lucania, whose foundation was unjustifiably credited to Loukas of Armento (also known as of Demenna), saint of the tenth century; Leon, Loukas of Bova, and other saints whose lifespan fell in the period after the Norman conquest. The book concludes with a study of the contribution of hagiography to the history of Greek Italian dioceses. The Arab conquest of Sicily marks a turning point also in the development of hagiographic literature: monastic biographies replaced those of the martyrs and founders of local ecclesiastical sees. The "tradition" of holy bishops that started with St Zosimos of Syracuse in the seventh century and continued until the end of the ninth was interrupted for about two centuries. We have to wait until the early twelfth century before a *vita* is again dedicated to a bishop, St Loukas of Isola di Capo Rizzuto.

Unlike many Italian scholars who have treated the same subject, A. L. analyses South-Italian Greek hagiography both in its local and wider context and draws conclusions of a broader interest for the history of Medieval Byzantium. Apart from that, her studies collected in this volume are a good reminder that over the Middle Ages, after perhaps eighth-century Palestine (yet, a region *fuori Bisanzio*), Sicily and Calabria produced the most noteworthy Byzantine literature outside Constantinople.

*Stephanos Efthymiadis*

## One Land – Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of Stanislao Loffreda OFM, edited by G. Claudio Bottini, Leah Di Segni and L. Daniel Chrupcala (*Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior* 41). Jerusalem, Franciscan Printing Press 2003. XII, 372 S.

Der vorliegende Band stellt eine Festgabe zum 70. Geburtstag des Franziskanerpaters Stanislao Loffreda dar, der inbesondere mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten zur Archäologie von Karphanaum internationale Anerkennung gefunden hat. Neben einer Bibliographie des Geehrten (1–4) präsentiert der Band in insgesamt 32 Studien verschiedene Aspekte der Geschichte des Heiligen Landes von der Zeit des Zweiten Tempels bis in die Tage der Kreuzritter hinein und veranschaulicht eindrucksvoll, wie sehr diese historische Landschaft gleichermaßen von Juden und Heiden, von Christen und Muslimen geprägt worden ist. Für den Byzantinisten sind besonders die folgenden Beiträge von Interesse: D. Adan-Bayewitz, *On the Chronology of the Common Pottery of Northern Roman Judaea/Palestine* (5–33) berührt eines der Hauptinteressengebiete des Geehrten und bietet nicht nur für die ausgehende Antike, sondern auch für die frühbyzantinische Zeit einige interessante Beobachtungen; ein System zur Datierung der lokalen Keramik, das in den frühen neunziger Jahren des

20. Jahrhunderts entwickelt wurde, konnte auf einer wesentlich breiteren Materialbasis bestätigt werden. M. AVIAM, *Recent Excavations and Surveys of Churches and Monasteries in Western Galilee* (41–59) liefert einen Beitrag zum Leben der Christen in byzantinischer Zeit in einer Region, über die literarische Quellen so gut wie keine Aussagen treffen. C. DAUPHIN und S.A. KINGSLEY führen mit ihrer Studie *Ceramic Evidence for the Rise and Fall of a Late Antique Ecclesiastical Estate at Shelomi in Phoenicia Maritima* abermals in das schwierige Feld der keramikgestützten Denkmalsdatierung (61–74). D. SYON präsentiert *A Church from the Early Islamic Period at Khirbet el-Shubeika* (75–82), ein byzantinisches Bauwerk, das über die islamische Landnahme hinaus bis in das 8. Jahrhundert hinein fortbestand. V. TZAFERIS stellt *The Greek Inscriptions from the Church at Khirbeth el-Shubeika* vor, drei an der Zahl (83–86); im Anschluß präsentiert H. TAHA *A Byzantine Tomb at Atara*, ungefähr 20 Kilometer nördlich von Jerusalem, und die hier gefundenen, reichhaltigen Beigaben (87–110). Y. MAGEN und M. DADON beschreiben die von der Antike bis zu den Kreuzrittern andauernde Baukontinuität auf dem über 900 Meter hohen Berg von *Nebi Samwil (Montjoie)*, einem heiligen Platz der Juden, Christen und Muslime, an dem das Grab des Propheten Samuel lokalisiert wird (123–38). D. AMIT, J. SELIGMAN und I. ZILBERBOD stellen sodann *The "Monastery of Theodorus and Cyriacus" on the Eastern Slope of Mount Scopus, Jerusalem* vor (139–48), einen ausgedehnten Klosterkomplex an der Straße von Jerusalem nach Jericho, der erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts zerstört worden sein dürfte. Anschließend äußert sich L. DI SEGNI zu *A Greek Inscription in the "Monastery of Theodorus and Cyriacus" on Mount Scopus* (149–51), die im Fußboden des Westflügels der Klosterkirche eingelassen war und in frühbyzantinischer Zeit entstanden sein dürfte. G. AVNI und J. SELIGMAN kommentieren die *New Excavations at the Church of the Holy Sepulchre Compound* (153–62) und zeigen, daß dieses bedeutsamste Ziel christlichen Pilgerwesens noch immer nicht all seine Geheimnisse preisgegeben hat. R. AVNER beschreibt *The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octagonal Buildings* (173–86), stellt damit einen auch literarisch mehrfach belegten und für die Architekturgeschichte nicht unwichtigen Bau vor; anschließend datiert L. DI SEGNI den dortigen Fußboden aufgrund *A Greek Inscription in the Kathisma Church* in das 9. Jahrhundert, deutlich später als bisher angenommen (187f.). *The Laura of Heptastomos*, der Y. HIRSCHFELD seinen Beitrag gewidmet hat, liegt im Südosten von Jerusalem; sie gehört zu den Gründungen, die der heilige Sabbas im 5. Jahrhundert vorgenommen hat, und wird bei Kyrill von Skythopolis erwähnt (189–203). Auch die von Y. PELEG vorgestellten *The Second Temple Period Burial Caves in Khirbet ʿAlya* (205–14) wurden in byzantinischer Zeit genutzt, ebenso einige der von A. KLONER und B. ZISSU behandelten *Hiding Complexes in the Northern Judaean Shephelah and the Northern Boundary of the Bar Kokhba Administration* (261–68). E. SHENHAV präsentiert in seinem Beitrag *Horvat Hanot. A Byzantine Tradition of Goliath's Burial Place* die Geschichte und die Hinterlassenschaften einer von der christlichen Tradition geheiligten Stätte, an der in byzantinischer Zeit eine Kirche stand, die unter den Ayyubiden und Mamluken aber als Straßenstation diente (269–72); auch in diesem Zusammenhang widmet sich L. DI SEGNI wieder der Epigraphik: *A Greek Inscription in the Church at Horvat Hanot* (273–76). M. PICCIRILLO und Z. AL-QUDAH beschreiben *L'eremitaggio nel Wadi Rajib sulla montagna di Ajlun in Giordania* (309–16), einen Gebäudekomplex mit einem gut erhaltenen figürlichen Fußbodenmosaik aus frühbyzantinischer Zeit; im Anschluß präsentiert E. PUECH *L'inscription christo-palestinienne du Ouadi Rajib-Ajloun et de nouvelles inscriptions christo-palestiniennes de Jordanie*, neben aramäischen auch griechische Texte, teilweise auf einer Inschrift vereint (317–25). Z.T. FIEMA beschreibt *The Byzantine Monastic / Pilgrimage Center of St. Aaron near Petra, Jordan* (343–57), wo heute noch die gut erhaltenen Überreste einer Basilika, eines Baptisteriums

und verschiedener Nebengebäude aus der Zeit zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert vorhanden sind. P. Castellana präsentiert in seinem Beitrag *Vasche battesimali nella Siria del Nord* einige frühchristliche und byzantinische Hinterlassenschaften, die in den Dörfern Allaruz und Deir Seita, in Aleppo und Menbej aufgefunden wurden (359–66). Zuletzt sei auf die interessanten Ausführungen von I. Pena über *Batrash, pueblo cristiano de la epoca bizantina en Sira* hingewiesen, die diese eindrucksvolle Ruinenlandschaft im Norden Syriens ansprechend beschreiben, sowie auf den kurzen Bericht von B. Callegher über *Sigillo di Leone Pereno, magister et dux di tutto l'Occidente*, ein Zeugnis des 11. Jahrhunderts. – Insgesamt gesehen, hat hier ein wertvoller Beitrag zur Regionalgeschichte der *Terra Sancta* seine Entstehung gefunden, zahlreiche bedeutsame neue Forschungsergebnisse sind in einem würdigen und ansprechenden Rahmen präsentiert.

*Andreas Külzer*

## S(ergej) A. Ivanov, Vizantijskoe missionerstvo: Možno li sdelat' iz „varvara“ christianina? [Byzantinisches Missionswesen: Läßt sich ein „Barbar“ christianisieren?]. (Rossijskaja akademija nauk, Institut slavjanovedenija, Studia historica.) Moskva, Izdatel'stvo „Jazyki slavjanskoj kul'tury“ 2003. 375 S., 3 Abb., 3 Karten. (Engl. Resümee S. 369–375.) ISBN 5-94457-114-4.

Wie mit einer früheren Monographie[1] wendet sich Iv. mit diesem Buch, dessen Abfassung durch mehrere Auslandsstipendien gefördert wurde, erneut einem Thema aus dem Bereich des östlichen Christentums zu, diesmal der bisher noch nicht umfassend behandelten byzantinischen Missionsgeschichte, die wiederum nicht aus theologischer, sondern aus kulturgeschichtlicher Sicht behandelt wird. Dies deutet bereits der Untertitel an, der Bezug nimmt auf die in Byzanz ständig bestehende Spannung zwischen Maßnahmen zur Bekehrung Andersgläubiger außerhalb der Reichsgrenzen und der Überzeugung, dass auswärtige Völker „Barbaren“ und als solche nur mit Einschränkung kultivierbar seien.

Das Buch ist chronologisch aufgebaut. In zehn Kapiteln wird die Entwicklung der Missionstätigkeit von der Zeit der Apostel und des frühen Christentums über alle Epochen der byzantinischen Geschichte hinweg (4.–15. Jh.) behandelt. Iv. zeigt eingangs, dass die christliche Religion von Anfang an universalistisch und missionarisch ausgerichtet war, wenn auch die Begriffe „Mission, Missionar“ erst in der Neuzeit geprägt wurden. Der Missionsauftrag Jesu Christi wurde allerdings in den verschiedenen christlich geprägten Gesellschaften und zu verschiedenen Zeiten recht unterschiedlich verwirklicht, was auch für die byzantinischen Epochen gilt.

Der Missionsgedanke war zunächst nicht an die Bekehrung von „Barbaren“ gebunden. Vor allem überwog noch bei den frühchristlichen Apologeten des 2. Jh. der Gedanke von der Gleichheit aller Völker vor Gott. Doch setzte bereits bald die Vorstellung ein, dass das Christentum die Besänftigung barbarischen Verhaltens fördern könne, so in der apokryphen frühchristlichen Legende von dem bekehrten Menschenfresser Christomaios (S. 24–26).

Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen staatlich gelenkter und von Privatpersonen auf eigene Initiative vorgenommener Mission. Ab der zweiten Hälfte des 3. Jh. erfolgte die Christianisierung barbarischer Völker zunächst nicht durch ausgesandte Missionare,

---

[1] Vizantijskoe jurodstvo [Heilige Narrheit in Byzanz], Moskva 1994. Vgl. die Rezension in: *JÖB* 47 (1997) 293–295.

sondern eher zufällig, vor allem durch Kriegsgefangene wie die legendäre Nino, die Georgien bekehrte, wie Ulfilas, der „Apostel der Goten", Frumentius, der „Apostel Äthiopiens" (S. 33–37) oder Theognoste, die der Legende nach den Kaiser von Indien bekehrte (S. 40f.), aber auch durch Kaufleute wie Hannan, der dem Jemen das Christentum brachte (S. 40).

Die Etablierung des „orthodoxen" Christentums als Staatsreligion des Römischen Reiches im 4. Jh. führte zu der unglücklichen Fusion religiöser Bindung mit loyaler Staatsbürgerschaft, die außerhalb der Reichsgrenzen mit Misstrauen gesehen wurde und in der Folgezeit dort die Zuwendung zu christlichen „Häresien" förderte. Aus der Sicht einer christlichen Religion, die zugleich Reichsideologie war, konnten die Völker außerhalb des Reiches nicht zugleich Christen sein. Aus dieser Logik erklärt sich das Ausbleiben jeder organisierten Mission im 4. und 5. Jh. Ein Wandel trat erst im 6. Jh. unter den Kaisern Justin I. und Justinian I. ein, die in Konkurrenz zu den Häretikern in mehreren Gebieten Mission offiziell organisierten: in Äthiopien, bei den Völkern des Kaukasus, bei den Arabern im Grenzgebiet zwischen dem Römischen und dem Persischen Reich und im Sudan. Doch setzen sich in diesen Gebieten bald wieder nichtorthodoxe Varianten des Christentums durch. Die Ausbreitung des orthodoxen Christentums in Persien unter Herakleios (610–641) war im wesentlichen seinen militärischen Erfolgen zu verdanken und blieb daher auf eine entsprechend kurze Phase beschränkt (S. 111). Die bemerkenswerte Missionierung Indiens, Zentralasiens und Chinas durch nestorianische Glaubensboten aus dem persischen Raum erfolgte hingegen völlig unabhängig von Byzanz.

Die mittelbyzantinische Epoche begann im Gefolge der Ausbreitung des Islam mit einer Unterbrechung jeglicher zentral gelenkten Missionstätigkeit. Doch sind um diese Zeit wiederum einige missionarische Aktivitäten aus persönlicher Initiative zu vermerken, wie im 8. Jh. die des Kappadokiers Stephan, Bischof von Sugdaia (Surož) auf der Krim, der gemäß der armenischen und slavischen Variante seiner (eher legendären?) Vita die dortigen Chazaren für das Christentum gewinnen konnte (S. 121–126). Ein neues Erwachen des Bekehrungswillens zeigt auch die im frühen 9. Jh. vom Mönch Epiphanios verfasste Andreaslegende (PG 120, 215–260), die dem Apostel die Christianisierung von „Barbaren" rings um das Schwarze Meer zuschreibt und ihn gleichsam als idealen Missionar vorstellt. Doch waren um die Mitte des 9. Jh. die Anfänge der Slavenmission wohl nur der privaten Initiative der Brüder Kyrill und Method zu verdanken, und erst die bald darauf einsetzende Christianisierung der Bulgaren erfolgte wieder in offiziellem Auftrag. Sie ist ein eklatantes Beispiel für die Instrumentalisierung des Religiösen zu machtpolitischen Zwecken, was vor allem die Antworten Papst Nikolaus' I. auf die Anfragen der Bulgaren im Jahr 866 (PL 119, Sp. 978–1016) anschaulich illustrieren. Erst Patriarch Nikolaos Mystikos (901–907, 912–925) sah ein, dass ein allzu selbstbewusstes Auftreten des byzantinischen Klerus dem Missionsauftrag abträglich war. Jedenfalls ermahnt er, wie Iv. ausführlich zeigt (S. 180–190), in seinen Briefen die Missionare, die er zu den Alanen im nördlichen Kaukasus entsandte, zu taktischen Konzessionen gegenüber Herrschern und führenden Kreisen im Barbarenland.

Im 10. Jh. folgte um 950 die Christianisierung der Ungarn, die mit Besuchen ungarischer Fürsten und ihrer Taufe in Konstantinopel begann; die Christianisierung der Kiever Rus' wurde eingeleitet durch die Taufe der Fürstin Ol'ga von Kiev im Rahmen eines Besuches am Kaiserhof von Konstantinopel, die zunächst ohne weitere Folgen blieb. Zur Einführung des Christentums führte erst eine politisch-religiöse Annäherung ihres Enkels Vladimir an Byzanz, die in den griechischen Quellen schlechthin ignoriert wird. Die rigorose Strenge, welche die Kirche von Byzanz in den folgenden Jahrzehnten gegenüber den neubekehrten Bewohnern der Rus' walten ließ, steht in auffallendem Kontrast zu den Mahnungen des Patriarchen Nikolaos.

Erst in der Spätzeit werden wieder Tendenzen zu weiser Toleranz erkennbar, so in den Antworten des Patriarchen Johannes Bekkos (13. Jh.) auf Fragen des griechischen Bischofs Theognost(os) von Saray, der Hauptstadt des Tatarenreiches in Südrussland (S. 285f.). Das Thema der nicht kultivierbaren Barbaren klingt hingegen erneut an in dem bemerkenswerten Rechenschaftsbericht des Bischofs Theodor von Alanien (1225) an Patriarch Germanos II. (PG 140, Sp. 387–414).

In Kap. 11 schließen sich an die chronologisch angeordnete Darstellung, deren Inhalt hier nur in Auswahl umrissen werden konnte, Ausführungen über die unterschiedlichen Methoden der byzantinischen Mission an, die erwartungsgemäß von der nicht einheitlichen Bewertung des Missionierens abhängig waren. Weil das Missionieren meistens mit dem Ziel der politischen Integrierung betrieben wurde, trat der rein religiöse Aspekt auch bei der angewandten Methode in den Hintergrund. So kritisierte z. B. der Fortsetzer der Theophaneschronik Kaiser Leon V. (frühes 9. Jh.), er habe mit seiner Bemühung um die religiöse Bekehrung der Bulgaren (sc., ohne ihre Eingliederung in das Reich) Perlen vor die Säue geworfen (Theoph. cont., CB, S. 31; dazu Iv., S.144). Es gehörte auch nicht zu den Methoden der offiziell betriebenen byzantinischen Mission, die Sprache der Betroffenen zum Zweck ihrer leichteren Bekehrung zu übernehmen. Zu stark war in Byzanz das Vorurteil gegenüber der kulturellen Unterlegenheit der Barbaren, das nur gelegentlich von „privaten“ Glaubensboten wie Kyrill und Method überwunden wurde.

Die wichtigste Erkenntnis dieses beachtenswerten Buches, das eine ganze Reihe bisher vernachlässigter Quellen zum Thema erschließt, besteht darin, dass entgegen einer lange vertretenen Meinung die Byzantiner kein durchgehendes Interesse an der Bekehrung der „Barbaren“ zeigten. Ein Bekehrungseifer vom Ausmaß der iroschottischen Mission im Westen bleibt in Byzanz undenkbar. Eine für Byzanz typische Tendenz zu hochmütigem Isolationismus behinderte nicht nur die religiöse, sondern darüber hinaus auch die politische Expansion des Reiches. Doch zeigt Iv. auch auf eindrucksvolle Weise, dass es Ausnahmen von dieser Regel gab.

Eine schnellere Orientierung in dem inhaltsreichen Band erleichtern die Indices zu Personennamen, Orts-und Gewässernamen sowie historischen und mythologischen Völkernamen. Von den wenigen kleineren Versehen sei hier nur eines erwähnt: Der Verfasser der Skylitzes-Chronik wird durchweg „Scylitzas“ genannt, doch ist auch im Lateinischen zum Genetiv „Scylitzae“ (im Titel der Edition Thurn) der Nominativ „Scylitzes“ anzusetzen.

*Franz Tinnefeld*

## Anthea Harris, Byzantium, Britain and the West. The Archaeology of Cultural Identity, AD 400–650. Stroud and Charleston, Tempus 2003. 224 pages with 28 colour and 63 black-and-white illustrations. ISBN 0-7524-2539-0.

During Late Antiquity the physiognomy of Western Europe was transformed by the collapse of Roman imperial authority in the West and the establishment of successor barbarian states in Italy, Gaul, Spain, and Britain. Investigating the nature and mechanisms of this transformation constitutes a challenging topic for scholars interested in the study of the declining fortunes of the Roman Empire, the emergence of Early Mediaeval Europe, or the dynamics of Late Antiquity in their own right. Given the significance of western barbarian kingdoms as catalysts and agents of change, particular attention has been given

to defining the elements that combined to give these newly formed polities their distinctive political, cultural, and ethnic identity. The question of the contribution of ongoing interaction with the part of the Roman Empire that survived in the East emerges as an important one in this respect.

Specialized studies of East-West relations in Late Antiquity generally focus on political, diplomatic, and military history, on influences in the fields of religion and law, on the impact of imperial political ideology and ceremonial on western concepts of kingship and their ritual manifestation, or on tracing networks and patterns of communication and economic exchange. Dr Anthea Harris, in her first full-length book, attempts a different approach. Rather than concentrating on an individual episode in East-West interaction, she undertakes the difficult and ambitious task of synthesizing different categories of evidence in order to elucidate "the composite role that the Eastern Mediterranean played in shaping the cultural world that emerged in the West after the fifth century" (p. 8). Her discussion is based mainly on the re-interpretation of published archaeological materials from western sites pointing to potential links with the Eastern Roman Empire (Byzantium). The author also has recourse to contemporary Byzantine and western written sources – few and problematic though they are – in order to shed light on the background against which the contacts attested archaeologically took place and decipher their significance.

The geographical limits of her investigation encompass "the whole of what had been the Roman West north of the Mediterranean" (p. 19), with particular emphasis given to Gaul and, especially, Britain. Italy and Spain figure less prominently in the discussion, because, according to H., Byzantine imperial presence in those regions, as a result of the sixth-century Justinianic Reconquest, introduces complications in the interpretation of the archaeological evidence on direct contacts between the Eastern Mediterranean and the "non-Byzantine" West, which is where her primary interest lies. Because of this interest, the author is also careful to make a distinction – often reiterated throughout the book – between those elements that may be attributed to relations with the fifth- to seventh-century Eastern Roman Empire and those that could be construed as evidence for the vitality of pre-fifth century Roman traditions in Western Europe.

The objectives of the book are outlined in an Introduction, which also contains certain brief methodological comments (pp. 7–20). However, given the centrality of the archaeological evidence in H.'s argument, an in-length discussion of the theoretical and methodological problems involved in using archaeology in constructs of identity and cultural affiliation would have been not simply welcome, but necessary.[1] As it is, the reader is sometimes left with the unfortunate impression that the author's observations are based on too liberal and simplistic an interpretation of the complicated and far from clear picture presented by the archaeological evidence.

The first chapter comprises a summary account of diplomatic relations between Byzantium and the West in the period under consideration (pp. 21–40). It too has a more or less introductory character, setting the historical scene for the discussion that will follow by arguing that Byzantine involvement in the affairs of western barbarian kingdoms was far more substantial and sustained than surviving written sources would have us believe. It is to be regretted that the seemingly facile manner in which the author makes a number of assumptions, not justified by the relevant texts, detracts from the credibility of some of her conclusions.

---

[1] Cf. P. Amory, People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–554. Cambridge 1997, 332–337.

In the following chapter, one of the most interesting in the book, the author discusses the archaeological evidence for "Trading and exchange between the Byzantine Empire and the West" (pp. 41–72). This evidence points to the existence of two different communication routes connecting the Eastern Mediterranean to Western Europe. The western distribution of eastern amphora types – especially Late Roman 1 (LR1) and Late Roman 2 (LR2) – and of Phocaean Red Slip Ware (PRSW) indicates the operation of a sea route servicing eastern traffic towards southern Gaul, southeastern Spain, certain Portuguese sites on the Atlantic littoral, and, possibly, southwestern Britain. According to a recent study, LR2 amphorae were probably employed as containers (possibly for oil) used for the provisioning by the state of the Byzantine armies stationed along the Danubian border.[2] Largely on this basis, H. puts forward the suggestion that the presence of the same type of amphora in the West is an indication of "trade" in foodstuffs and other commodities controlled and possibly subsidized by the Byzantine government targeting western elites for diplomatic purposes. She goes on to argue that Easterners settled and active in the important political and economic centres of the West (especially in Gaul) – they are sometimes specifically identified as Syrians in the written sources – acted as Byzantine "agents" in this politically motivated "commerce". Though this is an interesting and provocative hypothesis, the reasoning behind it seems to me flawed and methodologically unsound. There is no scientific justification in assuming that LR2 amphorae were exclusively associated with imperial supply or in projecting the situation on the Danubian *limes* to another region, where historical conditions were radically different. As for the evidence for the "Syrian connection", it is tantalizingly tenuous and circumstantial.

H. proposes the existence of a second East-West axis, this time connecting the Eastern Mediterranean with central and northern Europe via the north Italian, Alpine and Rhine route, reaching perhaps as far north as east Britain. The operation of this network, which appears to have been limited to the late sixth and early seventh centuries, is evidenced by finds of copper alloy vessels, amethysts, cowrie shells, and elephant ivory rings, all originating in the East. In my opinion the author is right in assuming that some of these imported items may be witnesses to the existence of a "luxury trade" directed to the north and catering to the needs of local elites who wished to possess such goods for purposes of status-display and gift-exchange. However, the argumentation for ascribing the origin of this particular network to Egypt and Alexandria seems rather weak (pp. 68–69).

It is on western elites, as the primary beneficiaries of the East-West exchanges delineated earlier, that the author's attention focuses in the chapter that follows (pp. 73–104). Through a consideration of gift-exchange, royal burials, textiles (especially silks), and numismatic evidence (gold coinage in particular), H. postulates the emergence in the West of a "transnational elite" distinguished by a set of "shared modes of expression" employed for legitimating its power and advertising its status and wealth, modes that were shaped under the influence of contacts with the Byzantine Empire in general and the imperial court in particular. Whether this emulation of Byzantine practices may also be perceived as an expression of *romanitas* on the part of western rulers, as the author seems to be sometimes implying (pp. 99, 104), is a complicated question that would have benefited from a more elaborate treatment – beginning with a clearer definition of what is actually meant by "*romanitas*" – than it, in fact, receives.

---

[2] Olga Karagiorgou, LR2: a Container for the Military *annona* on the Danubian Border? In: Economy and Exchange in the East Mediterranean during Late Antiquity. Ed. S. Kingsley and M. Decker. Oxford 2001, 129–166.

Having discussed evidence for contacts in the secular sphere, the author next turns to evaluate the role of the Church and eastern ecclesiastical traditions in shaping the cultural world of the Late Antique Western Europe (pp. 105–138). She does this by trying to trace eastern influences on ecclesiastical architecture and decoration, church-dedications and eremitism in the West, with admittedly ambiguous results, largely because of the nature of the evidence considered. Much more fascinating is the information that the author has collected on western pilgrimage to the East, highlighting as it does one of the potential paths by which first-hand knowledge of eastern practices, as well as pilgrimage-related artifacts, might have reached the West.

Within this broader framework of East-West interaction, the question of relations between Byzantium and Britain, the latter being the ex-Roman province furthest removed from the new centre of power in East, is an intriguing and exciting one. The final chapter of the book, therefore, seeks to determine whether and in what ways Britain was integrated into Late Antique networks of long-distance communication and exchange (pp. 139–188). The evidence presented by the author makes clear that, as far as contacts with the East are concerned, the situation in southwestern Britain – still under the control of a sub-Roman British population – was quite different from that in eastern, Anglo-Saxon Britain. The nature of ceramic assemblages of eastern pottery (mainly sherds of LR1 and LR2 amphorae and PRSW) from sites in west Britain, especially Cornwall, indicate direct contacts with the Eastern Mediterranean, which, nevertheless took place for a relatively short period of time, between *c*.475 and *c*.550 AD. H. questions the traditional view that this archaeological material reflects Byzantine interest in Cornish tin deposits – for which, it should be said, there is some reliable written evidence. As before, she considers the presence of LR2 amphorae as proof of a directional, diplomatically motivated "trade" by means of which Constantinople courted the favour of western British elites with imperial supplies. The reasons why the Byzantine government would be interested in making such a political and financial investment in western Britain remain unexplained. As for the two passages in Procopius adduced by the author as hinting to a Byzantine diplomatic interest in Britain, the interpretation offered appears not to take into consideration the libellous character of the one and the ironic tone of the other (p. 152).[3]

By contrast to the situation in the west, finds of eastern pottery in Anglo-Saxon Britain are almost non-existent. What one does encounter, primarily in high-status burial contexts of the late sixth and the early seventh centuries, are copper-alloy and, in the case of Mound 1 of Sutton Hoo, silver vessels, garnets cut in the East, amethysts, cowrie shells, and ivory rings. As H. points out, most of these items are comparable to finds from contemporary Germanic burials in central and northern Europe. It is, therefore, possible that their occurrence in Britain indicates that the postulated "luxury-trade" network along the Rhine riverine route had a branch terminating in Kent and East Anglia. Given that Byzantine merchants need not have been involved in this final stage of the exchange, the author does not regard these "exotic" items as evidence of direct contacts between Anglo-Saxon Britain and the Byzantine East. What Byzantine influence she does detect – mainly in the ways chosen by Anglo-Saxon elites to manifest rank and power – , she considers as reaching east Britain only indirectly, through Frankia.

---

[3] I would like to thank Miss Maria Kouroumali, who is currently working on a historiographical and historical commentary of Procopius' *Gothic Wars*, for discussing these passages with me.

In conclusion, the author advocates the idea of the existence of a "Late Antique Byzantine Commonwealth" in which "shared beliefs and identities shaped relations" between the East and West, "promoting coherent forms of political, economic and social identity" (p. 194). It is rather unfortunate that the many interpretative weaknesses of the book make the author's case for the existence of such a "commonwealth" less than compelling. Still, the importance of H.'s contribution lies, I believe, in highlighting the potential usefulness of a multi-pronged approach to the question of relations between the Roman East and the "barbarian" West and in drawing attention to the expediency of archaeology in unraveling the complex web of East-West interaction in Late Antiquity, an interaction which took place at many different levels and in many different spheres and was distinguished by diversity in the identity and motivation of its instigators and its ramifications for the societies involved.

*Maria Parani*

## Jonathan BARDILL, Brickstamps of Constantinople. Volume I: Text; Volume II: Illustrations (*Oxford Monographs on Classical Archaeology*). Oxford, Oxford University Press 2004. XL, 435 S., 20 Abb.; 1749 Abb. 4°. ISBN 0-19-925524-5.

In den klassischen Altertumswissenschaften hat das Studium der Ziegelstempel schon seit langer Zeit seinen festen Platz. Bei der Erforschung der römischen Verteidigungsbauten an der nördlichen Reichsgrenze stieß man im Zuge von Ausgrabungsarbeiten auf unzählige gestempelte Ziegel, die von Militäreinheiten hergestellt wurden. Die Materialbasis hat sich von 1933[1] bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts etwa verzehnfacht und wächst weiterhin kontinuierlich an, was eine effiziente und schnelle Verarbeitung notwendig macht.[2]

Dass das Bestempeln von Ziegeln nicht nur auf die römische Epoche beschränkt war, sondern auch in nachfolgenden Kulturen zu finden ist, war schon seit längerer Zeit bekannt. Im hier anzuzeigenden Werk werden die Stempelabdrücke auf Ziegeln aus der Hauptstadt Konstantinopel und ihrer Umgebung behandelt, die in das fünfte und sechste Jahrhundert zu datieren sind. Zwar ist die Anzahl an Objekten vergleichsweise gering und auf einen Zeitraum von etwa 200 Jahren beschränkt, doch erlaubt die Materialdichte und die Konzentration auf ein geographisches Gebiet auch detailliertere Interpretationen.

Mittels Ziegelstempel lassen sich für die archäologische Forschung zwei Aspekte näher beleuchten: Ziegelstempel ermöglichen einen chronologischen Anhaltspunkt für ein Bauwerk, wobei aber zu beachten ist, dass Ziegel wiederverwendet werden konnten und man bei nur wenigen Bauwerken Ziegel *in situ* (z.B. St. Polyeuktos in Konstantinopel) erforschen kann. Zudem lassen sich anhand des gestempelten Baumaterials wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen durchführen (Organisation von Ziegeleien, Produktion und Distribution der Ziegel). Da man viele Stempel mit Eigennamen findet, bereichern diese auch als Primärquelle die Prosopographie der frühbyzantinischen Zeit.

---

[1] J. SZILÁGYI, Inscriptiones tegularum Pannonicarum. *Dissertationes pann.* ser. 2/1.

[2] M. KANDLER – F. SCHLÖGELHOFER – J. TSCHANNERL – P. WALDHÄUSL, Die photogrammatische Dokumentation von Ziegelstempeln. In: Lebendige Altertumswissenschaft. Festgabe zur Vollendung des 70. Lebensjahres von Hermann Vetters. Wien 1985, 428–430.

Zwei Forscher, die sich um die Aufarbeitung und Systematisierung von Ziegelstempeln verdient gemacht haben, sind Ernest Mamboury, der zahlreiche Ausgrabungen in Istanbul leitete und ein umfangreiches von Jonathan Bardill in seiner Publikation ausgewertetes Archiv anlegte, sowie Cyril Mango, der den Ziegelstempeln eine grundlegende Abhandlung widmete.[3]

Das Bestempeln lässt mehrere Interpretationsmöglichkeiten zu: entweder verewigt sich darin der Stifter (etwa einer Kirche) mit seinem Namen, oder es wird das Baumaterial für ein Gebäude damit gekennzeichnet, oder die Inschriften sind in Zusammenhang mit dem Steuerwesen zu sehen (besonders bei Indiktionsangaben). Zum Vergleich bringt Bardill Belege aus dem Rom des vierten bis sechsten Jahrhunderts.

Bardill konnte neben veröffentlichten Ziegelstempeln auch auf Notizen und Skizzen von Gelehrten (über die Aufzeichnungen von Mamboury hinaus) und auf unpubliziertes Museumsmaterial (Ayasofya Museum in Istanbul) zurückgreifen. Da die Stempel zum überwiegenden Teil Namen oder griechische Begriffe tragen, wählte Bardill als Ordnungsprinzip einen alphabetischen Katalog. Innerhalb eines Eintrages werden alle Exemplare aufgelistet, wodurch der Charakter eines Typenatlas entsteht. Die Stempel sind in Band II des Werkes entweder photographisch oder in Umzeichnungen wiedergegeben.

Die Mode, Monograme zu verwenden, scheint im Vergleich zum Siegelwesen in diesem Bereich des Alltags nur wenig um sich gegriffen zu haben. Von den 1749 Nummern bei Bardill sind bloß 53 monogrammatische Ziegelstempel. Verweise auf die Erforschung der byzantinischen Monogramme fehlen. Zwar ist die zweibändige Dissertation von Walter Fink, Das frühbyzantinische Monogramm (Wien 1971) nie gedruckt worden, doch einige Ergebnisse erschienen als Artikel.[4] – Bislang sind keinerlei Stempel gefunden worden, da diese wahrscheinlich aus Holz gefertigt waren.[5] – Nr. 1366: Bardill liest das Monogramm als Γεωργίου, doch ist unter Berücksichtigung des Itazismus eher an Γρηγορίου zu denken. – Nr. 1368 interpretiert Bardill als Ἰωάννου, doch ist die Lesung Γαίου viel wahrscheinlicher, wenn man das Stück mit Nr. 1367 vergleicht. Gamma dürfte an der Spitze ausgefallen sein, und die Buchstaben Alpha und Iota sind gegenüber 1367 bloß vertauscht. Im Kreuzmonogramm Ioannes muss zumindest ein Ny vorkommen. – Nr. 1354 kann als Μάρκου / Μακαρίου gelesen werden. – Ziegelstempel Nrr. 1405–1407 (θεοῦ χάρις)[6]: Diese Inschrift existiert auch auf erhalten gebliebenen Metallstempeln, ebenso Nrr. 1408–1412 (κύριε βοήθει)[7].

Jonathan Bardill hat die Materialmenge beeindruckend aufbereitet, und sein Katalog wird in jeder archäologischen Bibliothek rasch zum Standardwerk werden.

*Michael Grünbart*

---

[3] Byzantine Brick Stamps. *AJA* 54 (1950) 19–27.

[4] W. Fink, Das frühbyzantinische Monogramm. *JÖB* 30 (1981) 75–86; ders., Neue Deutungsvorschläge zu einigen byzantinischen Monogrammen. In: BYZANTIOS. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von W. Hörandner, J. Koder, O. Kresten, E. Trapp. Wien 1984, 85–94.

[5] Zur Machart vgl. G. Nachtergael, Sceaux et timbres de bois d'Égypte. *Chronique d'Égypte* 75 (2000) 153–167 (Holzstempel aus dem Ägypten des 1. und 2. Jh. n. Chr.).

[6] Trois donations byzantines au Cabinet des Médailles: Froehner (1925), Schlumberger (1929), Zacos (1998), par D. Feissel, C. Morrisson et J.-C. Cheynet avec la collaboration de B. Pitarakis. Paris 2001, Nr. 7.

[7] Ein bislang unpubliziertes Stück mit dieser Legende liegt in der Menil Collection (Houston, Texas).

Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique. Livre I. Texte grec de l'édition G. C. Hansen (*GCS*), traduction par †Pierre Périchon s. j. et Pierre Maraval, introduction et notes par Pierre Maraval (*Sources Chrétiennes* 477). Paris, Editions du Cerf 2004. 267 S. ISBN 2-204-07214-1.

L'étude des historiens ecclésiastiques du cinquième siècle connaît un renouveau important les dernières années. C'est Socrate, auteur d'une Histoire ecclésiastique des années 324–439 en sept livres, qui se taille la part du lion, avec les monographies de M. Wallraff (Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person [*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 68]. Göttingen 1997) et de Theresa Urbainczyk (Socrates of Constantinople. Historian of Church and State. Ann Arbor [Mich.] 1997), et le receuil sous la direction de Balbina Bäbler et H.-G. Nesselrath (Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr. Munich – Leipzig 2001). Une monographie de notre main vient s'y ajouter (Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène [*Orientalia Lovaniensia Analecta* 142]. Boston–Paris–Leuven 2005).

L'ouvrage en considération constitue le premier volume de l'édition de Socrate dans les *Sources chrétiennes*. Il contient une introduction, le texte, une traduction française et des notes explicatives.

L'introduction offre un excellent état de la question sur Socrate. La première partie concerne l'auteur. L'historien, qui vit à Constantinople, est probablement né entre 380 et 390. P. Maraval accepte que Socrate était un novatien, et suggère même qu'il était un clerc. Il signale également que le titre Scholasticus n'est appliqué que tardivement à l'historien et, par conséquent, qu'on ne peut pas en déduire qu'il était un avocat. Cela explique aussi pourquoi ce volume parle de "Socrate de Constantinople" et non pas de "Socrate le Scholastique", le nom jusqu'à présent habituel.

La seconde partie de l'introduction discute le projet historique de Socrate. P. Maraval souligne que Socrate fait plus qu'écrire une histoire de la seule église (orthodoxe): c'est plutôt une histoire du christianisme, qui s'intéresse aux différentes églises. Cette histoire ecclésiastique s'intègre avec l'histoire profane dans une histoire générale, dont Socrate souligne l'évolution commune avec le terme "sympathie". En ce qui concerne le public de Socrate, P. Maraval note qu'il ne faut pas le chercher uniquement parmi la masse populaire, bien que certaines remarques de l'historien laissent entendre qu'il veut être compris par eux. Socrate s'adresse également à l'élite cultivée, ce dont témoignent ses excellentes connaissances de la littérature et de la philosophie.

La troisième partie de l'introduction offre un aperçu des sources du premier livre. Il faut y signaler en particulier que P. Maraval rejette l'hypothèse que l'Histoire ecclésiastique fragmentaire de Gélase de Césarée (qu'on situe d'habitude vers la fin du quatrième siècle) soit la source majeure de Socrate dans le premier livre. Il fait remarquer qu'on peut plus facilement supposer que Socrate a utilisé Rufin et il signale quelques différences entre Socrate et le texte reconstruit de Gélase qui rendent une dépendance de Socrate envers Gélase improbable.

Le texte est celui de l'édition de G.C. Hansen (Sokrates. Kirchengeschichte [*GCS* N.F. 1], Berlin 1995), avec les corrections que celui-ci avait publiées dans *Zeitschr. f. Antikes Christentum* 2 (1998) 295–298. Quelques fois P. Maraval fait d'autres choix, en particulier en préférant parfois le texte des manuscrits grecs à celui des traductions arméniennes ou syriaques. Ces choix sont toujours justifiés. On peut signaler ici encore une petite cor-

rection qu'il aurait pu ajouter. Dans le symbole de Nicée (Socr. 1.8.30, page 22 ligne 13) G.C. Hansen écrit οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, ce qui est en effet la forme la plus usuelle dans la tradition du symbole. Mais il n'y a qu'un seul manuscrit qui conserve ce passage de Socrate, en l'occurrence un manuscrit de Théodore le Lecteur (sixième siècle) qui a copié le texte de Socrate dans sa propre compilation, et ce manuscrit lit γεννηθῇ. Il faut donc préférer cette leçon.

Une autre remarque concerne la longue phrase 1.1.4–1.2.2, où Socrate définit le point de départ chronologique de son ouvrage. P. Maraval l'a scindée en deux, contrairement à l'édition de G.C. Hansen. Il nous semble que cela en modifie légèrement le sens. En mettant un point après ἐνθένδε ποθὲν τὴν ἀρχὴν ποιησάμενοι, l'entrée en matière devient la conversion de Constantin (312). Si l'on conserve la virgule, l'entrée en matière semble plutôt l'abdication de Dioclétien (305) et le début de la seconde tétrarchie, des événements qui sont racontés dans la phrase subordonnée qui commence avec ἡνίκα.

Le texte est présenté en général de façon très soignée, avec une petite coquille à la page 176 (lire μνήμην au lieu de μνημην). La traduction est claire et précise.

L'annotation est concise, tout en offrant beaucoup d'informations en ce qui concerne des contradictions internes chez Socrate, les sources parallèles, et la littérature moderne. Les notes sont très utiles car le premier livre de Socrate traite du début de la controverse arienne, une période dont la chronologie est très controversée. Le fait que nous ne disposons pas d'une reconstruction généralement admise, impose évidemment de faire un choix pour une reconstruction possible. P. Maraval suit en général celle offerte par Annick Martin (Le fil d'Arius: 325–335, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 84 [1989] 297–333; Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle [328–373] [*Collection de l'École française de Rome* 216]. Rome 1996). Il date par conséquent en 335 la rentrée d'Arius au sein de l'église et n'accepte pas l'existence d'une "Nachsynode" de Nicée en 327/328, qui aurait réadmis l'hérésiarque. Ce sont des choix justifiés à notre avis, mais le lecteur doit tenir compte du fait que ce n'est pas la seule reconstruction possible.

Il y a très peu d'erreurs de frappe dans ce livre soigné. Signalons celles-ci: p. 179: par la mise en page il semble qu'il y a une note 1 sur la page 179, mais c'est la continuation de la note de page 178; p. 260 n. 1: lire "art. de D. Woods, cité p. 263 n. 2" au lieu de "cité note 282"; p. 263 n. 1: lire "VC IV, 66–70" au lieu de "VC IV, 66–6770"; sur le dos du livre: lire "s'achever en 439" au lieu de "438".

Ce premier volume de l'édition de Socrate dans la série "Sources chrétiennes" offre donc une excellente introduction à Socrate, un texte soigné, et une bonne traduction et annotation. Il se montrera donc très utile pour tous ceux qui s'intéressent à cette Histoire ecclésiastique de Socrate, et non seulement pour les savants d'expression française. Nous espérons que les autres volumes suivront dans un bref délai.

*Peter Van Nuffelen*

Romano il Melode, Cantici, a cura di Riccardo Maisano (*Classici Greci, Autori della tarda antichità e dell'età bizantina,* con la direzione di Italo Lana e Antonio Garzya), t. I–II. Turin, UTET 2002, 646 + 668 S., ISBN 88-02-05734-6.

Riccardo Maisanos vorliegendes *opus magnum* enthält den Text und die italienische Übersetzung der 59 von Paul Maas und Constantine A. Trypanis als „genuina" anerkannten Hymnen[1], des Akathistos Hymnos[2] und dreier „Dubia"[3]: der Weihnachtsstichera, des kurzen Versgebets und des Fragments des zweiten Hymnus auf den verschwenderischen Sohn (Nr. 83, 84, 87 Maas / Trypanis = 13, 56, 29 Grosdidier de Matons). Zu dieser Auswahl sei angemerkt, dass die Debatte darüber, welche Hymnen tatsächlich von Romanos stammen und welche er sicher nicht verfasst hat, seit der „Wiederentdeckung" des Romanos geführt wird und von José Grosdidier de Matons systematisiert und mit inhaltlichen, metrischen und formalen Details zu einem vorläufigen Endpunkt gebracht wurde[4], ohne dass bisher für alle Hymnen eine endgültige Sicherheit gewonnen werden konnte. So bezweifle ich zwar die Echtheit der beiden Hymnen auf die vierzig Märtyrer von Sebaste, die im Jahr 320 das Martyrium erlitten (Nr. 57 und 58), da ich „hagiographische" Hymnen für die Zeit des Romanos noch grundsätzlich als anachronistisch betrachte, gebe aber gerne zu, dass dies ein Irrtum sein kann. Auch M. behandelt das Problem (II 502f. und 520 und in der Einleitung, I 73f.) und lässt die Frage der Echtheit offen.

Die Einleitung behandelt in einem in neun Abschnitte unterteilten, aussagekräftigen Essay folgende Themen: 1. die Legende der wunderbaren, dem Meloden von der Theotokos verliehenen Gnadengabe, Hymnen zu schaffen, und ihre allgemeine literatur- und liturgiegeschichtliche Einordnung. – 2. die Frage nach der literarischen Gattung unter Berücksichtigung der griechischen patristischen Vorbilder. – 3. wahrscheinliche formale Vorbilder in der syrischen liturgischen Hymnographie und Predigtliteratur. – 4. den Aufbau des Kontakions bei Romanos und bei zeitgenössischen Meloden. – 5. die Einordnung in den gesungenen (rezitierten) Gottesdienst (*asmatikos*) im 5./6. Jahrhundert, wobei M. auf die starken „dramatischen" Elemente hinweist (und den eleganten Vergleich mit Oratorien bringt, vgl. S. 21), zu Recht aber Überlegungen in Richtung auf „religiöses Theater" zurückweist[5]. – 6. die Kommunikation des Meloden mit seinem Publikum, den Gläubigen, bei der Vermittlung der (theologischen) Inhalte der Hymnen. – 7. die Wege, die Romanos bei der Erklärung und Auslegung der Bibel geht, mit einem interessanten Hinweis auf die das Alte Testament interpretierenden *Targumim* (aram. „Übersetzungen", vgl. S. 26). – 8. die Nähe des Romanos zu der hoch entwickelten Tradition der Rhetorik, mit der er durchaus eigenständig

---

[1] P. Maas / C. A. Trypanis, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina. Oxford 1963.

[2] C. A. Trypanis, Fourteen Early Byzantine Cantica (*WBS* 5). Wien 1968, 17–39.

[3] P. Maas / C. A. Trypanis, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Dubia. Berlin 1970, 164–181.

[4] J. Grosdidier de Matons, Romanos le Melode et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Paris 1977, 199–245.

[5] Vgl. hierzu W. Puchner, Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas (Denkschr. der phil.-hist. Kl. d. ÖAW 216). Wien 1991.

umgeht, indem er eine Formel- und Verweistechnik entwickelt, die nicht nur dem Zuhörer stets die Möglichkeit gibt, sich bei Einzelaussagen jeweils auch den gesamten Aufbau des Hymnus vorstellbar zu machen, sondern auch auf die besondere Sensorik „seines“ (Laien-) Publikums des 6. Jahrhunderts zugeschnitten ist. – 9. Überlegungen zur inhaltlichen Entwicklung der gottesdienstlichen Hymnen, für die M. bereits innerhalb des Oeuvres des Romanos Ansätze sieht, und die schließlich zur Ablösung des Kontakions durch den Kanon führt.

An die vorstehende Einführung schließt sich eine „Nota biografica“[6], die den derzeitigen Wissensstand ausgewogen referiert, und eine reichhaltige „Nota bibliografica“[7]. Die anschließende „Nota critica“ bietet einen Überblick über die handschriftliche Tradition (inklusive der Papyri[8]) und über die gedruckten Editionen, letzteres mit zutreffenden kritischen Bemerkungen und mit interessanten Hinweisen zur Wissenschaftsgeschichte. M.s Plädoyer für eine angemessene Berücksichtigung der „westlichen“ Tradition (Δ) bei den mittelalterlichen Codices möchte ich nachdrücklich unterstützen.

Da die Tradition der Reihe *Classici Greci* bei der Wiedergabe des Originaltextes keinen kritischen Apparat vorsieht, bietet M. im Rahmen der „Nota critica“ schließlich ein umfangreiches Verzeichnis jener Textstellen, an denen er in der Textgestaltung von Maas / Trypanis abweicht, sei es, dass er eigene Konjekturen vorschlägt oder dass er dem Text von Grosdidier de Matons folgt.

An die Einleitung schließt sich der Hauptteil des Werkes, links der griechische Text, rechts die italienische Übersetzung, jeweils begleitet von kurzen Einleitungen zu jedem Hymnus und von ausgezeichnet recherchierten und inhaltsreichen Fußnoten. Am Ende des zweiten Bandes findet der Leser eine opulente Ausstattung mit Indizes, unter denen der Zitatenindex (unterteilt in Bibel, Patristik und andere Quellen) und der „Indice delle parole commentate“ hervorgehoben seien.

Es steht mir nicht zu, die sprachlichen Qualitäten der Übersetzung M.s zu bewerten, weshalb ich auf das positive Urteil von Fabrizio Conca verweise[9], dem ich mich bezüglich der philologischen Texttreue der Übersetzung vollinhaltlich anschließe. Es ist selbstverständlich, dass bei einem Werk mit einem Umfang von etwa 13.000 Versen die Übersetzung bzw. Interpretation einzelner Textstellen diskussionswürdig ist. Conca hat bereits in seiner Anzeige einzelne Fälle diskutiert, weitere wurden von mir in einem jüngst erschienenen

---

[6] Ein Hinweis zu den Gedichten des Dioskoros von Aphrodito (I 37): Hier zeigte J.-L. Fournet, Hellénisme dans l'Égypte du VIe siècle. La bibliothèque et l'oeuvre de Dioscore d'Aphrodité (*Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 115). Kairo 1999, 475–477, dass die Identifizierung mit Romanos höchstwahrscheinlich nicht zutreffend ist.

[7] Für die seit dem Erscheinen des Werkes von M. erschienene Literatur vgl. J. Koder, Romanos Melodos, in: La Théologie byzantine et sa tradition, hg. v. C. G. et V. Conticello, Bd. I. (im Druck).

[8] Hierzu zwei Hinweise: 1. Ein Papyrusfragment wurde erst kürzlich entdeckt, s. die Publikation von St. Porter / W.J. Porter, P. Vindob. G 26225: A new Romanos Melodus Papyrus in the Vienna Collection. *JÖB* 52 (2002) 135–148, und hierzu meine Bemerkungen in JÖB 53 (2003) 23–26. – 2. Der P. Amst. I 24 hat jetzt die Signatur P. Vindob. G 26216.

[9] F. Conca, Rezension in *BZ* 96 (2003) 743–747.

Beitrag behandelt und werden daher hier nicht erneut besprochen[10]; daher folgen hier nur wenige zusätzliche Bemerkungen[11]:

4.Pr II [I 166f.]: In A. 5 scheint mir der Verweis auf Od. 3.10 und Sir. 47.5 eher zuzutreffen als auf Ps.74.11.

23.9.4 [I 502f.]: Vielleicht sollte man ἔνδον τῆς τρυφῆς τὰ ἀγαθά besser mit „i tesori all'interno delle delizie" als mit „i tesori di delizia all'interno" übersetzen.

31.Pr II [II 10]: In A. 3 ist auf Hymnus 5.17.1 zu verweisen.

36.4.2 [II 98]: ἐπένευσεν ist wohl ein *lapsus calami* für ἐνέπνευσεν.

37.2.5 [II 114f. mit A. 10]: Ich schließe mich Maisano an und gehe vom Text in D aus, schlage aber folgende Textgestalt vor, die mir inhaltlich und metrisch besser zu passen scheint: ἡ τοῦτον φύσει κρύπτουσα βασιλείᾳ, also: „die den in königlicher Natur verbirgt, / den ohne Zeugung / die Jungfrau gebiert …"

38.18.7 [II 136f.]: In A. 29 scheint mir der Verweis auf I Cor. 6.13 passender.

39.Pr1. [II 140]: In A. 1 ist bei Lc. 4.18 darauf hinzuweisen, dass die Parallele lediglich in der „Konstantinopler" Version des Lukasevangeliums erkennbar ist; vielleicht ist auch ein Verweis auf Is. 61.1f. zu ergänzen.

39.4.9 38.18.7 [II 142f.]: Ist θεολόγος („sacro autore") eher als „Gotteskünder" (etwa „banditore di Dio") zu übersetzen?

39.18.2 [II 150f.]: M. E. ergibt die Konjektur von Orphanidis (von Maas / Trypanis übernommen), der das σὺ des Codex durch σοὶ ersetzt, einen besseren Sinn.

83.1.3 [II 554]: In A. 1 ist das Bibelzitat zu I Cor. 2.4 zu korrigieren.

83.14.1 und 17.4 [II 558–581]: ῥάμνος ist unpassend und in beiden Fällen durch ἀμνός zu ersetzen.

Akathistos Hymnos [II 579ff. ]: Gegenüber der Datierungseingrenzung zwischen 431 und dem „letzten Viertel des 5. Jahrhunderts" (S. 580) sei hier erneut darauf hingewiesen, dass Leena Mari Peltomaa (von M. zitiert) gute Gründe dafür vorbringt, dass eine Entstehung nach 451 in Hinblick auf die Terminologie nicht wahrscheinlich ist[12].

Dass diese wenigen Hinweise an einem uneingeschränkt positiven Urteil nichts ändern, versteht sich von selbst. Riccardo Maisanos einleitende Präsentation und die Übersetzung der Hymnen des Romanos Melodos ist mustergültig und wird die weitere Romanos-Forschung für lange Zeit prägen.

*Johannes Koder*

[10] Vgl. J. Koder, Konjekturvorschläge zu Hymnen des Romanos Melodos. *JÖB* 54 (2004) 97–112; es handelt sich um die folgenden Textstellen: 3.5 und 9 [I 152f. und 156f.], 9.13 und 22 [I 262f. und 270f.], 13.10 [I 328f.], 14.3 [I 342f.], 39.8 und 18 [II 144f. und 150f.], 43.19 [II 226f.], 48.3 [II 348f.], 51.17 [II 414f.], 53 Refrain [II 438–441], 54.24 [470f.] 83.14 und 17 [II 558–561], sowie 84.24 [II 570f.].

[11] Zählung nach Maisano = Maas / Trypanis, in […] Band und Seitenzahl bei Maisano.

[12] Vgl. jetzt L.M. Peltomaa, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (*The Medieval Mediterranean* 35), Leiden / Boston / Köln 2001.

Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος–9ος αι.) – The Dark Centuries of Byzantium (7th–9th c.). Επιμέλεια έκδοσης – Editor: Eleonora Kountoura-Galake (*Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια – National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International Symposium* 9). Athen 2001. 462 S. ISBN 960-371-015-6.

Die Erforschung der sogenannten Dunklen Jahrhunderte hat in den letzten Jahren durch eine Reihe wichtiger Beiträge neue Impulse bekommen. Neue Facetten sind auch im vorliegenden Band, welcher die Beiträge eines in Athen im Mai 1999 abgehaltenen Symposiums wiedergibt, enthalten. Ich werde hier nicht alle Artikel des Bandes besprechen, sondern mich auf zwei zentrale Forschungsanliegen konzentrieren. Vorab ist anzumerken, dass dieses Werk erwartungsgemäß nicht alle Aspekte der zu untersuchenden Periode behandelt, etwa nicht den Ikonoklasmus oder die literarische Produktion (bzw. deren Mangel) dieser Zeit (siehe den zusammenfassenden Überblick von J. Haldon, Byzantium in the Dark Centuries: Some Concluding Remarks, 455–462, hier 457).

Wie bereits im Vorwort (Sp. Vryonis, E. Chrysos, 9) des Buches vermerkt wird, wurde die Rekonstruktion der byzantinischen Geschichte des 7. bis 9. Jahrhunderts durch die Ergebnisse der neueren archäologischen Forschungen und Interpretationen erheblich bereichert. Eine Reihe von Aufsätzen bestätigen diesen Trend. J. Russell (The Persian Invasions of Syria/Palestine and Asia Minor in the Reign of Heraclius: Archaeological, Numismatic and Epigraphic Evidence, 41–71) bringt bedeutende methodologische Einwände gegen historische Interpretationen vor, die nur auf archäologischem Material basieren, ohne sich auf schriftliche Quellen stützen zu können. Seiner Meinung nach sind sie nur Arbeitshypothesen und sollten nicht unkritisch übernommen werden (64). Anhand der spärlichen archäologischen Funde in Syrien und Palästina sowie in Kleinasien, welche zuletzt verwendet wurden, um die historischen Ereignisse des frühen 7. Jahrhunderts, allen voran die sassanidischen Eroberungen, zu untermauern, zeigt Russell, dass sie weder genügend noch klar zu deuten sind. Für den griechischen Raum zeigt der Aufsatz von Th. Völling (The Last Christian Greeks and the First Pagan Slavs in Olympia, 303–323), wie ein historisches Ereignis tatsächlich archäologisch nachgewiesen werden kann: die griechische Bevölkerung und die slawischen Einwanderer in Olympia haben nie nebeneinander gelebt, vielmehr haben die Letzteren die Ersteren als Bevölkerungsgruppe vor Ort ersetzt. Eine Synthese des archäologischen Materials über die Peloponnes bietet der Beitrag von A. Lampropoulou, E. Anagnostakes, B. Konte und A. Panopoulou (Συμβολή στην ερμηνεία των αρχαιολογικών τεκμηρίων της Πελοποννήσου κατά τους «σκοτεινούς αιώνες», 188–229). Die Autoren bestätigen zwar die gängige Meinung, dass der östliche Teil der Halbinsel eine größere Bautätigkeit, geringere numismatische Evidenz und eine deutlichere Präsenz der byzantinischen Autorität als der südliche und der westliche aufweist, betonen jedoch, dass diese Unterschiede geringer sind, als bisher angenommen.

Unter den Sachresten, welche die Archäologie untersucht, spielt die Keramik eine wichtige Rolle, vor allem in einer relativ quellenarmen Periode wie der hier zu untersuchenden. Eine klare und nachweisbare Typologie, die zu einer genaueren Datierung führen kann, ist ein wichtiges Instrument, um Informationen über die Besiedlungsgeschichte, den Handel und die Alltagsgeschichte zu sammeln. In seinem Beitrag untersucht F. Curta (The "Prague" Type. A Critical Approach to Pottery Classification, 171–188) den gleichnamigen Keramik-Typus und argumentiert gegen seine bisherige Identifikation als ein spezifisch und exklusiv auf slawische Ethnizität verweisenender. Curtas Argumentation ist hier eher summarisch präsentiert; dennoch scheinen seine kulturhistorischen Ausführungen über die In-

strumentalisierung des Prag-Typus durch die sowjetische und polnische Archäologie zuzutreffen. Falls sich seine Meinung in den akademischen Kreisen durchsetzt, hätte dies unter anderem weitreichende Implikationen für die Identifikation, Datierung und Auswertung von slawischen Siedlungen in Griechenland. Der Band enthält auch zwei weitere Fallstudien zu Keramik: N. Poulou-Papademetriou (Βυζαντινή κεραμική από τον ελληνικό νησιωτικό χώρο και από την Πελοπόννησο [7ος–9ος αι.]: μια πρώτη προσέγγιση, 231–266) behandelt vor allem Funde aus der Peloponnes und Kreta und kommt zu einer Reihe von Schlüssen. In der genannten Periode wird Keramik fast ausschließlich lokal produziert, wobei man feststellen kann, dass die Hersteller experimentelle Verbesserungen an diesen Objekten durchführten. Schließlich schlägt die Autorin vor, den sogenannten LR2 Gefäß-Typus als „byzantinisch" zu bezeichnen, da er zu jener Zeit fast uniform produziert und vielerorts zu finden war. M. Touma (Chypre: céramique et problèmes, 267–291) präsentiert ihre Forschungen zur zypriotischen Keramik von Amathon. Ort und Produktion erreichten ihren Höhepunkt zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert und sind daher für die Fragestellungen des Bandes nur am Rande relevant.

Der zweite Forschungstrend, der in diesem Band durch eine Reihe von Beiträgen vertreten ist, betrifft die Wirtschaftsgeschichte der Dunklen Jahrhunderte. Obwohl nicht ausdrücklich erwähnt, ist die Diskussion über diese Thematik immer noch der Debatte rund um die These von H. Pirenne über den Niedergang des Handels als Folge der arabischen Expansion verhaftet.[1] Auch die Autoren der folgenden Beiträge sammeln Informationen und Argumente, um ein differenziertes Bild dieser Periode zu zeichnen. F.R. Trombley (Mediterranean Sea Culture Between Byzantium and Islam c. 600–850 A.D., 133–169) untersucht das Leben zur See und am Meer (sea-life) und die Seefahrt im Mittelmeerraum im besagten Zeitraum. Er zeigt, dass die damaligen technischen Innovationen kaum einen längerfristigen Vorteil für die Seefahrt gebracht haben, und konzentriert seine Untersuchung auf die neue byzantinische Marine und die demographischen und sozialen Folgen der arabischen Präsenz im Mittelmeer für die Küstengemeinden. Für Trombley ist diese Thematik eher ein weiter zu verfolgendes Forschungsvorhaben; er erwartet sich neue Impulse von den archäologischen Untersuchungen und der Publikation von bisher unedierten arabischen Texten. M. Gerolymatou (Εμπορική δραστηριότητα κατά τους σκοτεινούς αιώνες, 347–364) bietet eine Synthese der historischen Fakten darüber, dass der Handel (vor allem der Fernhandel auf See) zu dieser Zeit nicht zum Stillstand gekommen ist. Ihre Hauptquellen sind hagiographische Texte (Viten und Miracula von Demetrios, Nikolaos, Artemios, Georgios von Amastris, Gregorios Dekapolites und Willibald von Eichstätt). Sie zeigt die Handelsbeziehungen zwischen Byzanz und Nordafrika am Anfang des 7. Jahrhunderts auf und – was noch viel bedeutender ist – auch den Handel, der zwischen dem Reich und den arabischen Staaten ab den späteren Jahren des selben Jahrhunderts betrieben wurde. Ein Tippfehler ist wohl, dass die letzte Pestwelle der Justinianischen Pest anstatt ins Jahr 745 ins Jahr 754 datiert wird (357).[2]

---

[1] Der vielleicht wichtigste Beitrag der letzten Jahre zur aktuellen Rezeption von Pirenne ist R. Hodges, D. Whitehouse, Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe. Archaeology and the Pirenne Thesis. London 1983; dabei ist vor allem die jüngere französische Ausgabe Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe, übersetzt von C. Morrisson unter Mitwirkung von J. Lefort, J.-P. Sodini (*Réalités Byzantines* 5). Paris 1996 zu berücksichtigen, in der das Werk bibliographisch und inhaltlich aktualisiert ist.

[2] D. Ch. Stathakopoulos, Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 9). Aldershot 2004,

Die Numismatik verbindet Aspekte der Archäologie und der Wirtschaftsgeschichte und kann auf diese Weise Licht in die Handels- und Geldgeschäfte der Zeit bringen. Der Beitrag von C. Morrisson (Survivance de l'économie monétaire à Byzance [VIIe–IXe s.], 377–397) betont, dass in den Dunklen Jahrhunderten (eine Periode, in welcher die monetäre Wirtschaft zugunsten der Tauschwirtschaft zurückgegangen war) die Erstere an drei Hauptorten weiterhin funktionierte: in Konstantinopel, in den militärischen Stützpunkten, in den Provinzen und in einigen Küstengegenden, deren Sicherheit von der byzantinischen Flotte gewährleistet wurde. Den letzten Ansatz greift V. Penna (Νομισματικές νύξεις για τη ζωή στις Κυκλάδες κατά τους 8$^{ο}$ και 9$^{ο}$ αιώνες, 399–410) auf und behandelt als Fallbeispiel die kykladischen Inseln (allen voran Naxos, Santorini und Delos). Das Bild, das aus ihrer Darstellung entsteht, unterscheidet sich deutlich von dem des festländischen griechischen Raumes oder Kleinasiens: das wirtschaftliche bzw. soziale Leben auf diesen Inseln scheint in dieser Periode ohne größere Brüche weitergegangen zu sein.

Die besprochenen Beiträge machen deutlich, dass die Fiktion der Charakterisierung dieser Periode als dunkel nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, wie es ein in der Populärforschung weit verbreitetes Klischee will. Die Suche nach neuen Quellen, vor allem aus dem Bereich der Archäologie, und die differenzierte Interpretation der vorhandenen schriftlichen Zeugnisse bringt eine neue Dynamik in die Erforschung dieser Phase der byzantinischen Geschichte.[3]

*Dionysios Ch. Stathakopoulos*

---

Nr. 220. Kurz nach der Publikation dieses Bandes ist das monumentale Werk von M. McCormick, Origins of the European Economy. Cambridge 2002, erschienen. Darin wird ein neues Bild der Kommunikation und des Handels im Mittelmeerraum entworfen, basierend auf einer bemerkenswerten Quellenbasis. McCormicks Augenmerk ist vor allem auf den Handel (besonders den Sklavenhandel), den Verkehr von Reliquien und Münzen und die Reisen von Pilgern und Diplomaten gerichtet; er hat dazu eine Datenbank erstellt, welche über 800 Fälle von Kommunikation/Reisen in und um das Mittelmeer aufzeichnet. Er zeigt, dass zwar eine kurze Phase der Kontraktion im internationalen Handel zwischen dem Karolingischen Westen, Byzanz und Islam im siebten Jahrhundert stattfand, der jedoch ein „Revival" im 8. und 9. Jahrhundert folgte.

[3] Die übrigen Artikel des Bandes sind: I. Shahîd, Heraclius and the Theme System Revisited: the Unfinished Themes of Oriens, 15–40; M. Leontsini, Θρησκευτικές πεποιθήσεις και γλωσσική διατύπωση τον 7$^{ο}$ αιώνα, 73–87; W. Brandes, Konstantin der Große in den monotheletischen Streitigkeiten des 7. Jahrhunderts, 89–107; S. Lampakes, Παρατηρήσεις σχετικά με τις όψεις της αρχαιογνωσίας στο έργο του Ιγνατίου Διακόνου, 109–132; A. Avramea, Les Slaves dans le Péloponnèse, 293–302; E. Anagnostakes, «Περιούσιος λαός», 325–345; M. Kaplan, Quelques remarques sur la vie rurale à Byzance au IXe siècle d'après la Correspondance d'Ignace le Diacre, 365–376; T. C. Lounghis, Some Gaps in a Social Evolution Theory as Research Directions, 411–420; E. Kountoura-Galake, Προρρήσεις μοναχών και ανάδειξη αυτοκρατόρων στη διάρκεια των «σκοτεινών αιώνων», 421–441; V. N. Vlyssidou, L'empereur Théophile „chérissant les nations" et ses relations avec la classe supérieure de la société byzantine, 443–453.

## Erich Lamberz, Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II) (*Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Abhandlungen,* Neue Folge 124). München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (in Kommission beim Verlag C. H. Beck München) 2004. 88 S. 4°. ISBN 3-7696-0119-X.

Erich Lamberz (nachfolgend EL) arbeitet im Auftrage der Bayerischen Akademie der Wissenschaften an der kritischen Edition der Akten des VII. Ökumenischen Konzils, Nikaia 787 (Nicaenum II) für die Reihe *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* in der auch schon die Akten der vorangegangenen ökumenischen Konzilien von E. Schwartz, J. Straub und R. Riedinger kritisch ediert worden sind (vgl. S. 7 A. 2). Dies ist insofern von Bedeutung, als die äußerst umfangreiche Forschung zum VII. Ökumenischen Konzil und damit zusammenhängend zum byzantinischen Bilderstreit bzw. Ikonoklasmus (beides Begriffe, die das Problem unzureichend beschreiben, wissenschaftlich exakter wäre die Formulierung: zu der theologischen Auseinandersetzung über die Rechtmäßigkeit der Verehrung von Ikonen und anderen bildlichen Darstellungen von Jesus Christus, der Gottesmutter und anderer Heiliger vornehmlich innerhalb des Patriarchats von Konstantinopel) sich bisher zwangsläufig auf die unkritische Edition der Akten von J. B. Mansi stützen muß (Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz–Venedig 1759ff. [Ndr. Paris 1901ff.; Graz 1960–1962]; vgl. bes. Bischofslisten, S. 11). In der vorliegenden Untersuchung widmet sich EL im vorab einem speziellen Problem dieser Akten, nämlich den Bischofslisten, die sich entweder als direkte Unterschriftslisten oder als Anwesenheits- bzw. Präsenzlisten oder als Akklamationslisten an verschiedenen Stellen dieser Akten finden (vgl. S. 7f.).

Die 88 Seiten des Heftes gliedern sich in folgende Abschnitte: „Einleitung“ (S. 7f.), „Die Bischofslisten im Rahmen der Gesamtüberlieferung der Akten“(S. 8–10), „Die bisherigen Editionen und die bisherige Forschung“ (S. 10–12), „Die Überlieferung der einzelnen Listen“ (S. 12–17), „Die *Notitiae episcopatuum* und die Bischofslisten von 787“ (S. 17–25), „Zur Beurteilung der Listen“ (S. 25–33), „Die Zahl der Konzilsteilnehmer“ (S. 33–35), „Schlußfolgerungen“ (35–37), „Konkordanz der Listen“ (S. 39–79), Abkürzungsverzeichnis und Index der Bistümer und Provinzen (S. 81–88).

Die von EL einführend dargelegten Erkenntnisse und Überlegungen zur Überlieferung und den bisherigen Editionen der Bischofslisten im Rahmen der Gesamtüberlieferung der Akten geben natürlich bereits einen kleinen Ausblick auf seine Ergebnisse hinsichtlich der Überlieferung der Akten an sich, die EL in seiner Edition sicherlich noch ausführlicher darstellen wird (zu bisherigen Vorarbeiten EL's zu dieser Problematik s. S. 8 A. 7). Denn diese Bischofslisten sind eben stets im Rahmen der Akten überliefert, und es gibt keine eigenständige Überlieferung. Für die Textkonstitution der Bischofslisten (und damit auch der Akten) wurden von EL vier griechische Hss. (nämlich HVTM) und vier lateinische Hss. (PV und EH [Renaissance-Hss.]) der Konzilsakten des VII. Ökumenischen Konzils für wesentlich erachtet. Folgerichtig stellt EL auch fest, daß aus der Untersuchung der Überlieferung der Bischofslisten „Konsequenzen für das Verständnis der Gesamtüberlieferung der Akten und für deren Editionen zu ziehen sind“ (S. 11).

In dem Abschnitt zur „Überlieferung der einzelnen Listen“ wird die Überlieferungssituation der einzelnen Listen detailliert erläutert (nicht alle Hss. enthalten sämtliche Listen!) und die Unterschiede in den einzelnen Hss. und frühen Editionen ausführlich diskutiert. Der anschließende Vergleich der Bischofslisten aus den Akten des VII. Ökumenischen Konzils mit den Bischofslisten der *Notitiae episcopatuum* erfolgt tabellarisch, in Form einer Konkordanz (S. 18–22). Der Vergleich zeigt eine weitgehende Übereinstimmung in der tra-

ditionellen hierarchischen Ordnung zwischen den Bischofslisten in den Akten und den *Notitiae*. Abweichungen treten vornehmlich bei der Einordnung jüngerer Metropolien auf, deren genaue Position innerhalb der Hierarchie zum Zeitpunkt des Konzils eben noch nicht endgültig feststand. Die Entwicklungen in der Hierarchie, wie sie in den zeitlich auseinanderliegenden *Notitiae* greifbar sind, werden im Vergleich mit den Bischofslisten von 787 kritisch beleuchtet. Es folgt eine abschließende Betrachtung der Listen. Dabei werden die Fehler, Abweichungen und Unregelmäßigkeiten der einzelnen Listen notiert und analysiert und Überlegungen zur Entstehung der Listen und ihrer Überlieferung angestellt. Die wichtigsten Ergebnisse dabei sind: Die Liste E (die Präsenzliste der 7. Sitzung) gehörte nicht zum ursprünglichen Textbestand der Akten, sondern stellt eine spätere Kompilation dar. Die Liste D (die Subskriptionsliste der 4. Sitzung) ist zwar in ihrem Grundbestand sicherlich echt, hat jedoch in vielerlei Hinsicht spätere Zusätze und Veränderungen erfahren. Schließlich verdient die Liste F (die Subskriptionsliste der 7. Sitzung) das weitaus größte Vertrauen (s. S. 35). Im Anschluß beschäftigt sich EL mit der Zahl der Konzilsteilnehmer, die in den einzelnen Listen und anderen Zeugnissen recht unterschiedlich angegeben wird, nämlich mit zwischen 301 und 367 Teilnehmern, ohne hier zu einem präzisen Ergebnis gelangen zu können. In den abschließenden „Schlußfolgerungen" beschreibt EL die Folgen seiner Untersuchung der Überlieferung der Bischofslisten für die Gesamtüberlieferung der Akten im Rahmen einer äußert interessanten „vorläufigen Hypothese zur Gesamtüberlieferung der Akten", die gut als Kernstück seiner vorgelegten Arbeit bezeichnet werden darf. Dem schließt sich in der „Konkordanz der Listen" eine Art synoptische Edition der Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils an, der ein ausführlicher und äußerst nützlicher Kommentar in den Anmerkungen beigegeben ist. Das Abkürzungsverzeichnis und ein Index der Bistümer und Kirchenprovinzen schließen das Heft ab.

EL's Arbeit ist geprägt von profunder Sachkenntnis und höchster philologischer Genauigkeit. Sie stellt zum einen einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der kirchlichen (vor allem, aber nicht nur der byzantinischen) hierarchischen Ordnung dar, ist mithin eine wichtige Ergänzung etwa zu den *Notitiae episcopatuum* und steht in der Tradition anderer Arbeiten zu den Bischofslisten der vorangegangenen Konzilien (vgl. H. Ohme, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopler Konzil von 692 [*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 56], Berlin–New York 1990, S. 77 A. 1, dort die ältere Literatur), zum anderen ist sie die bisher umfassendste und gründlichste Darstellung der Überlieferungsgeschichte nicht nur der Bischofslisten, sondern des gesamten Textbestandes der für die historische Forschung so wichtigen Akten des VII. Ökumenischen Konzils, Nikaia 787 (Nicaenum II).

*Thomas Pratsch*

## Gerhard Podskalsky, Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (*Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa* 25). Wiesbaden, Harrassowitz 2003. 101 S. ISBN 3-447-04752-6.

Während man bei der Anzeige von Monographien oft den Eindruck hat, dass der Autor bei einiger Disziplin und bei entsprechender Befähigung auch mit der halben Seitenzahl ausgekommen wäre, hat man es hier mit einer kondensierten Aussage zu tun. Gerhard Podskalsky plädiert in einer knappen „Streitschrift" für eine ausgewogene, der Traditionsvielfalt gerecht werdende Auseinandersetzung mit der byzantinischen Theologie, wobei er sich

in Kritik bzw. Polemik deutlich zurückhält. Dies geschieht wohl auch unter dem Eindruck der ersten beiden Aspekte, die P. als Gemeinsamkeiten „seiner“ Theologen festgestellt hat, nämlich der Wertschätzung der *philia*[1] und der von dieser nicht zu trennenden und auf Wertschätzung des andern beruhenden, gegenseitigen Kritik.

Innerhalb eines die Patristik ausschließenden chronologischen Rahmens, der mit dem Patriarchen Photios beginnt (wodurch z. B. Theodoros Studites nahezu durch den Rost fällt) und mit Joseph von Methone endet, sind es mehr als siebzig humanistisch eingestellte Theologen der Byzantiner, die P. namhaft macht, wobei er jedoch die selbstgewählten Zeitgrenzen überschreitet, sobald es sich aus der Sicht seiner Argumentation her als zielführend erweist. Die Liste (16f.) spricht für sich und unterstreicht P.s Hinweis auf die theologischen Interessen vieler Gebildeter, die in weltlichen Berufen tätig waren oder jedenfalls aus unserer Sicht nicht in erster Linie als Theologen verstanden werden; es handelt sich um Gelehrte, die methodisch auch in der Theologie den seit der Antike gepflegten Wissenschaften verpflichtet sind (14f.)[2]. In diesem Zusammenhang belegt P. deren „kritisch auswählende, die totale Ablehnung vermeidende Haltung gegenüber der griechischen Bildung“ (S. 63), die freilich auch ausserhalb dieses Kreises so verbreitet gewesen sein dürfte, dass die Ablehnung „hellenischen“ Denkens bisweilen den Eindruck einer lediglich schablonenhaften Pflichtübung erweckt (so selbst im Pfingsthymnus des Romanos Melodos).

P. stellt sein Thema anhand einer „Kette“ von zehn unterschiedlichen Gemeinsamkeiten dar, die er bei den von ihm benannten Theologen bei allen sozialen und doktrinalen Unterschieden feststellt. Am Beginn stehen die beiden ersten, oben bereits genannten Aspekte *(b, c)* und, als dritter *(d)*, die geistige Verwurzelung in den drei Kappadokiern und in Johannes Chrysostomos (besonders in der seit der Mitte des 11. Jahrhunderts kanonisierten Konstellation der drei Hierarchen, Basileios des Großen, Gregors des Theologen und des Johannes Chrysostomos) als den Vorbildern für eine Integration der klassischen Bildung in die christliche Lehre (S. 52f.). Aus der Tatsache, dass wohl überhaupt kein theologischer Schriftsteller der Byzantiner ohne die Kenntnis der genannten frühen Kirchenväter auskommt, ergibt sich freilich ganz allgemein die Frage, ob es eine christliche Theologie ohne Einbeziehung der „hellenischen“ Philosophie überhaupt gibt.

Die nächste Gemeinsamkeit *(e)* ist das „De-facto-Monopol im Fach Exegese“: Hier dokumentiert P. anhand zahlreicher Belege zu den einzelnen Theologen, dass der Vorwurf, die Exegese sei nachpatristisch in Verfall geraten, unzutreffend ist; der Beweis wird formal, durch die Aufzählung der Werke geführt, denn inhaltlich bedürfte schon diese Dokumentation einer eigenen Monographie. Der folgende Punkt *(f)* – Einbeziehung antiker Mythen zur Deutung der christlichen Heilsmysterien – scheint mir zwar zuzutreffen, aber für *theologisches* Denken und Schreiben wenig relevant zu sein. Aus der Notwendigkeit, sich seinem schriftlichen Erbe auf unterschiedlichen Wegen zu stellen, ergibt sich eine unterschiedlich große Distanz zu einer echten Einbindung der Mythen. – Bei der Gemeinsamkeit philologischen Interesses verbindet P. (in seinem Drang zur Knappheit?) als nächstes *(g)* zwei

[1] Vgl. G. Podskalsky, Die allseitige Hochschätzung der Freundschaft (φιλία) bei den humanistisch gesinnten Theologen in Byzanz (von Photios bis Bessarion). *Studi sull' Oriente Cristiano* 7 (2003) 129–146.

[2] Speziell zu Psellos vgl. G. Podskalsky, Humanismus und Theologie in Byzanz: ein vernachlässigtes Kapitel. Die humanistischen Theologen des 11. Jahrhunderts, insbesondere Michael Psellos, in: Η Μακεδονία κατά την εποχή των Παλαιολόγων. Thessalonike 2002, 317–329.

wichtige, aber unterschiedliche Aspekte, das Kopieren griechischer Handschriften und die Übersetzungstätigkeit aus der lateinischen Theologie. Es folgt *(h)* die häufige Konfliktsituation der humanistischen Theologen gegenüber der kirchenamtlichen Autorität, wobei in diesem Fall die bisherige Dokumentation einseitig gewichtet, da die Spätzeit das Interesse überproportional auf sich gezogen hat; P. plädiert für systematische Untersuchungen über Korrektheit der damaligen kirchlichen Prozesse, eine Forderung, die über die humanistischen Angeklagten hinaus erweitert werden kann (z. B. für Symeon den Theologen).

Den engeren theologischen Bereich verlässt P. mit dem Hinweis darauf, dass *(i)* die humanistischen Theologen („und nur sie!“, S. 77) auch durch ihr Engagement in sozialer Theorie und Praxis (wiederum in patristischer Tradition) hervortraten. Auch hier dokumentiert P. reichlich, jedoch lediglich die positive Bilanz, d. h. aufgrund der Schriften „seiner“ Autoren. – Daran schließt die Feststellung *(j)*, dass auch unter den Humanisten-Theologen „kanonisierte“ Heilige zu finden sind, wobei bei eingehender Behandlung des Themas zunächst vorweg die Frage nach dem Kanonisierungs-Procedere – zeitlich und nach Regionen differenziert – zu besprechen wäre. Als letzten Punkt *(k)* zeigt der Verf., dass (manche) humanistische Theologen die Methodendiskussion nicht scheuten und einer ernsthaften Einbeziehung der *theoria physike* nicht auswichen.

Der vorliegende schmale Band ist nicht systematisch aufgebaut, jedoch aus den Quellen und hinsichtlich der Literatur reich dokumentiert[3], und er bietet eine Fülle von Hinweisen auf Querverbindungen. Er ist in keiner Hinsicht „fertig“ und erhebt ausdrücklich auch keinen diesbezüglichen Anspruch, sondern versteht sich als Appell, „halb vergessene, verdrängte und verborgene Schätze neu ins Bewusstsein zu heben und ihr Daseinsrecht, ja ihre Notwendigkeit (z. B. auf dem Felde der Exegese) zu verteidigen“ (S. 87). Wünschenswert ist, dass als Folge dieser Palette von verfolgenswerten Anregungen ausführliche Untersuchungen zu den einzelnen behandelten Aspekten erfolgen, und zwar unter Einbeziehung der byzantinischen „Gegenseite“, so dass zu P.s Ergebnissen jeweils die „Gegenprobe“ gemacht werden kann. Diese Aufgabe käme Theologen mit exzellenten Kenntnissen der (spät)antiken Philosophie und der griechischen Philologie zu.

*Johannes Koder*

## R. J. Macrides, Kinship and Justice in Byzantium, 11th–15th Centuries. Aldershot, Ashgate Variorum 1999. ISBN 0-86078-799-0. VIII + 320 S.

Der vorliegende Band versammelt verschiedene rechts- und sozialhistorische Studien der Autorin, die in byzantinistischen und rechtshistorischen Zeitschriften oder als Buchbeiträge im Zeitraum von 1984 bis 2000 erschienen sind. Wie in der *Variorum Collected Studies Series* üblich werden die Artikel in ihrer ursprünglichen Form photomechanisch wiedergegeben (mit wenigen Ergänzungen am Ende jedes Artikels). Für künftige Unternehmen wäre darauf hinzuweisen, daß bei der Reproduktion eines Artikels, der in den großformatigen *Dumbarton Oaks Papers* erschienen ist (im vorliegenden Fall Artikel II und XII), dies jedoch zur Folge hat, daß durch die Verkleinerung die Lesbarkeit erheblich beeinträchtigt wird.

Die Studien sind in thematische Gruppen unterteilt. Die ersten fünf Aufsätze beschäftigten sich mit verschiedenen Formen der Knüpfung gesellschaftlicher Beziehungen, wobei

[3] Der Artikel von G. Kapriev, Gibt es eine byzantinische Philosophie? *Ostkirchliche Studien* 51 (2002) 3–28, war P. nicht mehr zugänglich.

die Artikel I bis III den geistlichen Beziehungen Patenschaft und Adoption gewidmet sind, mit denen über die Familie hinausgehende Kontakte geknüpft werden. *The Byzantine Godfather* (I) ist eine umfassende und erschöpfende Untersuchung der Rolle, die die Patenschaft in der byzantinischen Gesellschaft spielte. Ruth Macrides zieht dazu alle ihr zur Verfügung stehenden Quellen heran. Das geistliche Band der Patenschaft zog verschiedene kanonische Eheverbote nach sich; andererseits übernahmen Paten nach dem Ableben der Eltern oft die Sorge für das Kind. Patenschaft unterstrich und stärkte die Freundschaft zwischen Familien und spielte eine wichtige Rolle im politischen Gefolgschaftswesen. Kaiser – wie heutzutage politische Führer in Griechenland und wohl auch andernorts – hatten bisweilen unzählige Patenkinder. Die Beziehung von Georgios Sphrantzes zu Konstantinos XI. Palaiologos ist dafür ein charakteristischer Fall aus der Spätzeit des byzantinischen Reiches: Sphrantzes war seit Kindheitstagen mit Konstantinos befreundet und zählte zu seinen treuesten Anhängern. Der Kaiser übernahm sowohl die Rolle des Trauzeugen als auch diejenige des Taufpaten von zwei Kindern seines Gefolgsmannes (in Griechenland gehen heute beide Funktionen sehr oft miteinander einher). In seinen Lebenserinnerungen betont Sphrantzes immer wieder die große familiäre Vertrautheit mit dem Kaiser und illustriert das Naheverhältnis (Chronicon XXXIII 3, ed. Maisano 120, 3), indem er seine Frau Konstantinos gegenüber als συντέκνισσα bezeichnet. Anstoß für Macrides' sozialhistorische Studien waren, wie die Autorin im Vorwort erklärt, Beobachtungen auf Reisen in Griechenland. Dort wirken byzantinische Strukturen mitunter noch fort. Wie auch in anderen Gebieten der Balkanhalbinsel, findet sich dort, insbesondere auf Kreta, auch heute noch die Übernahme der Patenschaft eines Kindes zum Zwecke der Beilegung einer Blutfehde. Diese archaische Sitte bildet den Hintergrund zu dem jüngst erschienenen Roman der renommierten griechischen Schriftstellerin Ioanna Karystiani, Κοστούμι στο χώμα (Athen 2000).

*Kinship by Arrangement: The Case of Adoption* (II) untersucht die Umstände, unter denen es zu Adoptionen (nicht nur von Kindern) kam. Die Quellenaussagen sind dazu eher dürftig; erst ab dem 13. Jh. bieten die Texte mehr Informationen, aus denen hervorgeht, daß zwischen Adoption und Patenschaft weitgehende strukturelle Gemeinsamkeiten bestanden (ganz davon abgesehen, daß der Ausdruck „geistliches Kind" sowohl ein Paten- als auch ein Adoptivkind bezeichnen konnte; ergänzend sei darauf hingewiesen, daß das Verb υἱοθετῶ in der Historia Syntomos des Patriarchen Nikephoros [2, 31, ed. Mango; Ende 8. Jh.] bezeichnenderweise „die Taufpatenschaft übernehmen" heißt). Politische Zweckmäßigkeiten, die mit der Adoption verbunden sein konnten, treten vor allem in den Adoptionen am Kaiserhof zutage. Für das 11. Jh. werden vier Fälle von (zumindest vorgeschlagener) Adoption zur Absicherung der Thronfolge berichtet. Interessant ist die bekannte von Anna Komnene geschilderte Adoption ihres Vaters Alexios durch Kaiserin Maria, die Alexios den ungehinderten Zutritt zum Palast erlaubte und somit zum Zentrum der politischen Entscheidungen. In *Substitute Parents and their Children in Byzantium* (III) stellt Macrides insbesondere den rechtlichen Status der Adoptivkinder gegenüber ihren Adoptiveltern dar. Im Zeremoniell und in den praktischen Folgen war die Adoption der Patenschaft weitgehend angeglichen. In der Regel hatten Adoptivkinder kein Erbrecht, sofern dies nicht ausdrücklich im Adoptionsvertrag festgehalten wurde. Gründe für die Adoption von Kindern waren in erster Linie Kinderlosigkeit auf Seiten der Adoptiveltern und Sicherung des Lebensunterhalts auf Seiten der Kinder, wenn deren Eltern verstorben oder mittellos waren[1]. Sowohl

[1] Interessant ist der Vergleich mit der Handhabung der Adoption in zeitgleichen griechischen Gebieten unter venezianischer Herrschaft, wo die Adoption von „gefundenen

Adoption als auch Patenschaft etablierten gesetzlich anerkannte Verwandtschaft, welche wiederum Heiratsverbote nach sich zog, während dies bei der dritten Form der sogenannten Pseudoverwandtschaften, der ἀδελφοθεσία (Bruderschaft oder Annahme an Bruders statt), nicht der Fall war, wie Demetrios Chomatenos auf eine diesbezügliche Eingabe ausdrücklich feststellt (Ponemata diaphora 5, ed. PRINZING 41).

*Dynastic marriages and political kinship* (IV) analysiert die Rolle der Heirat für die byzantinische internationale Diplomatie und insbesondere die Beweggründe, die die Byzantiner zur Knüpfung familiärer Bande mit ausländischen Machthabern veranlaßten. Das wichtigste Ergebnis dieser Studie ist, daß sich das Heiratsverhalten der Kaiserfamilie im Grunde nicht von demjenigen der übrigen byzantinischen Bevölkerung unterschied, welche in der Regel ebenfalls auf möglichst gewinnbringende Verbindungen aus war. Macrides wendet sich hiermit gegen das Klischee, daß internationale politische Heiraten einem besonders berechnenden Kalkül entsprangen. Die Heirat eines Mitglieds der kaiserlichen Familie mit dem Mitglied einer ausländischen Herrscherfamilie bot die Möglichkeit, in Konkurrenz zu anderen Mächten Einfluß zu gewinnen, unter Umständen sogar einen Krieg zu verhindern und generell zwischenstaatliche Beziehungen zu kontrollieren.

Die überwiegende Mehrheit der zivilrechtlichen Fälle, die während der Palaiologenzeit an das Patriarchatsgericht herangetragen wurden und in dem erhaltenen Rest des Patriarchatsregisters dokumentiert sind, stellen Forderungen nach Rückstellung der Mitgift und Erbstreitigkeiten dar. *Dowry and Inheritance in the Late Period: some cases from the Patriarchal Register* (V) ist ein hervorragender rechtshistorischer Kommentar zu den relevanten Patriarchatsdokumenten (von deren moderner Edition im Rahmen des *CFHB* inzwischen auch die Bände II und III vorliegen).

Die folgenden Studien beschäftigen sich generell mit rechtshistorischen Fragen des 12. Jh.s., insbesondere mit der Kanonistik und der Gesetzgebung Manuel I. Komnenos. *Nomos and Kanon on paper and in court* (VI) untersucht die Gewichtung von weltlichem und kirchlichem Recht im Werk der drei großen Kanonisten des 12. Jh.s (Aristenos, Zonaras und Balsamon) und verfolgt, wie diese beim Kommentieren auf aktuelle Praktiken eingehen (z. B. Haartracht). M. stellt dabei insbesondere anschaulich die Arbeitstechnik des Balsamon dar. Dazu nur eine kleine Ergänzung: Balsamon spricht sich eindeutig dagegen aus, daß der Kaiser als übergeordnete Instanz gegen ein Urteil des Patriarchen angerufen werden könne. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts hatte sich die Situation jedoch geändert: Der Metropolit Symeon von Alania berief gegen seine Absetzung durch das Synodalgericht bei Kaiser Ioannes V. Anläßlich dieser Berufung erstellte Neilos Kabasilas ein Rechtsgutachten, in dem er Balsamon widerlegte und das Vorgehen für rechtens erklärte[2]. Die Wahrnehmung der Vergangenheit im Werk derselben Kanonisten untersucht *Perception of the Past in the Twelfth-Century Canonists* (VII). Mit Fragen des Gerichtsstandes und der Zuständigkeit von

---

Kindern“ (das heißt bei einer Kirche ausgesetzten Kindern), neben der Behebung von Kinderlosigkeit, ein Mittel zum sozialen Aufstieg für Abkömmlinge niederer Familien in einer streng nach Schichten getrennten Gesellschaft war; vgl. Chrysa MALTEZOU, Contribution à l'étude de la société gréco-vénitienne: le cas des enfants trouvés, in: Polypleuros Nous. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag, mit einem Geleitwort von Herbert Hunger, hrsg. von Cordula SCHOLZ und Georgios MAKRIS (*Byzantinisches Archiv* 19). München–Leipzig 2000, 193–199.

[2] Vgl. dazu A. FAILLER, Une réfutation de Balsamon par Nil Kabasilas. *REB* 32 (1974) 211–223.

Richtern insbesondere im 12. Jh. beschäftigt sich *The Competent Court* (VIII), wobei die Studie von diesbezüglichen Aussagen in der Ecloga Basilicorum ausgeht.

Das Kernstück der vorliegenden Sammlung stellt die Edition von vier Novellen Manuels I. dar (*Justice under Manuel I Komnenos: Four Novels on Court Business and Murder*, IX); im Grunde handelt es sich um eine Monographie im Umfang von mehr als 100 Seiten. Im ersten Text erklärt Manuel sämtliche kaiserliche Rechtsakte für unwirksam, die aus Versehen gegen etabliertes Recht verstoßen – eine Schutzmaßnahme gegenüber früheren mangelhaften Gesetzen, die für Rechtsunsicherheit sorgten. Gesetz II regelt die Zusammensetzung bestimmter Gerichte, die Verfahrensdauer und andere prozeßrechtliche Fragen mit dem Ziel, die Rechtsprechung zu beschleunigen. Im selben Geist regelt Novelle III die Zeiten der Gerichtsferien. Novelle IV wendet sich schließlich gegen den Mißbrauch des kirchlichen Asyls in Tötungsfällen, ein Thema, mit dem sich Macrides auch in den Studien X und XI beschäftigt. Die vier Urkunden werden auf breiter handschriftlicher Basis mustergültig ediert, übersetzt sowie diplomatisch und inhaltlich ausführlich kommentiert.

In der Tradition des römischen Rechts sah das byzantinische Rechtssystem für vorsätzliche Tötung die Todesstrafe vor. Die Kirche vertrat dagegen die Meinung, daß selbst der Mörder durch Buße seine Sünde heilen könne, und gewährte ihm Asyl. Dieser offensichtliche Widerspruch schlägt sich insbesondere in zwei Gesetzestexten nieder, einem Gesetz des Konstantinos VII. und der oben erwähnten Novelle Manuels I. aus dem Jahre 1166. In *Killing, Asylum and the Law in Byzantium* (X) stellt Macrides vor allem den Inhalt des Novellentextes überlieferten Gerichtsfällen gegenüber. Das von der Großen Kirche in Konstantinopel gewährte Asyl für Tötungsdelikte ist besonders für das 11. und das 12. Jh. belegt. Der Täter hatte ein bestimmtes Ritual zu befolgen, bevor er vor dem Gericht (ἐκδικεῖον) unter Vorsitz des πρωτέκδικος erschien und, sofern er nicht abgewiesen wurde, eine Urkunde (σημείωμα) erhielt, welche die ihm auferlegte Buße enthielt und als Schutzbrief gegenüber Zivilbehörden oder Angehörigen des Getöteten diente. Nur sehr wenige derartige Fälle werden in der Peira erwähnt, wobei aus ihnen hervorgeht, daß der Täter infolge des Asylansuchens an die Kirche zwar vom weltlichen Gericht nicht die Todesstrafe zu gewärtigen hatte, aber andererseits auch nicht straffrei ging und an die Familie des Getöteten Kompensationen zu leisten hatte. Mehr Licht auf die kirchliche Rechtsprechung werfen die Entscheidungen, die Demetrios Chomatenos, Erzbischof des autokephalen Bulgarien, und Ioannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos, fällten. Da beide zu einer Zeit tätig waren, als die Große Kirche in Konstantinopel unter lateinischer Herrschaft stand, und zumal Chomatenos die Quasistellung eines Patriarchen innehatte, sind ihre Entscheidungen besonders aussagekräftig für den Umgang kirchlicher Gerichte mit Tötungsdelikten. Entscheidend für die Schuldfrage und die Urteilsfindung war die Beschaffenheit des Tötungsinstruments (auch die Frage, ob die Tat im Affekt erfolgte, dürfte eine gewisse Rolle gespielt haben, wie die Betonung des Zornes als entscheidendes Handlungsmotiv in mehreren Darlegungen nahelegt). Macrides referiert ausführlich die in den Urteilen aufgenommenen Umstände der Tötung und kommt zu dem Schluß, daß es sich bei den Tätern, die um eine Entscheidung der kirchlichen Obrigkeit ersuchten, um abhängige Personen handelte, die die Tat (in fast allen Fällen Totschlag) ausführten, während sie für ihren Herrn tätig waren. Da sie selbst machtlos waren, war für sie das kirchliche Gericht, und nicht das weltliche, die Instanz, von der sie eine gerechte Klärung des Falles erwarten konnten.

Einer überaus bizarren Causa ist *Poetic Justice in the Patriarchate* (XI) gewidmet. Ein sonst unbekannter protekdikos Andronikos verfaßte im 12. Jh. ein „dramatisches“ Semeioma, in dem unter zahlreichen Anklängen an die antike Tragödie der wahrlich tragische Fall einer Frau dargelegt wird, die sowohl Mutter als auch Tochter aufaß. Die unglückliche Frau stamm-

te aus Kleinasien, das zu dieser Zeit von den Türken überrannt wurde. In einer außerordentlichen Notsituation war sie aufgrund extremen Nahrungsmangels gezwungen, zuerst unreine (von den Kanones verbotene) Nahrung zu sich zu nehmen und in der Folge sogar ihre verstorbenen Angehörigen zu verspeisen. Der in byzantinischen Zwölfsilbern abgefaßte Text enthält am Ende sowohl die auferlegte Buße als auch die Strafandrohung für Personen, die das kirchliche Urteil nicht respektieren sollten – formale Charakteristika eines regelrechten Semeioma. Macrides legt überzeugend dar, daß im vorliegenden Fall die Literarisierung und Rhetorisierung des Textes die tatsächliche Tragödie des Vorfalls veranschaulicht und kein Grund besteht, die Authentizität des Ereignisses anzuzweifeln. Weiters führt die Autorin aus, daß die in diesem Text an den Tag gelegte literarische Bildung durchaus charakteristisch für den Inhaber der Stellung eines Protekdikos ist, und verweist auf den hochgelehrten Michael tu Anchialu. Darüber hinaus erinnert sie an den vergleichbaren Fall eines Richters in Frankreich (16. Jh.), der sich durch einen ähnlich ergreifenden Fall zur Abfassung eines literarisch-juristischen Textes veranlaßt sah (es handelt sich um die berühmte, auch verfilmte Geschichte des Martin Guerre); man könnte dabei auch an eine weitere literarische Verarbeitung von Gerichtsfällen denken, die Gedichte des François Villon, insgesamt fiktive Texte, die aber auf reale Fälle zurück gehen, denen ein Richter begegnet war.

Auch im abschließenden Artikel *Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131* (XII) bringt die Autorin etablierte Lehrmeinungen ins Wanken. Die wissenschaftliche Literatur zur byzantinischen Kaisersalbung zieht immerwieder diesbezügliche Aussagen des Demetrios Chomatenos in der Korrespondenz mit Patriarch Germanos II. heran, und läßt sich, wie Macrides zeigt, vom raffinierten Rhetor und Winkeladvokaten Chomatenos in die Irre führen. In dem nach dem Verlust von Konstantinopel 1204 entstandenen Legitimitätsstreit zwischen Nikaia und Epeiros/Thessalonike vertrat Chomatenos die Rechtsgültigkeit der Kaisersalbung mit gesegnetem Öl gegenüber der nach Germanos' Ansicht korrekten Myron-Salbung. Er verweist hierbei, wie Macrides deutlich macht, nicht auf byzantinische Traditionen, sondern auf jüngste Salbungen nach westlichem Muster, und versucht, so das patriarchale Myron-Monopol und somit das Machtmonopol zu brechen. Macrides plädiert dafür, daß das Zitieren von Gesetzen einem Standpunkt nicht mehr Glaubwürdigkeit verleiht (zumindest in byzantinischen Texten), daß Texte als Ganzes gelesen werden müssen und die Macht des rhetorischen Wortes nicht unterschätzt werden darf. Ein kleiner Zusatz: Ein vergleichbarer Fall von Kompetenzstreitigkeiten betreffend das Myron-Monopol findet sich in der Urkunde Nr. 264 des Patriarchatsregisters, in dem Kallistos I. auf die Unrechtmäßigkeit von Taufen hinweist, die im Patriarchat Bulgarien (Tarnovo) mit dem Myron des Heiligen Demetrios oder des Heiligen Barbaros vorgenommen werden.

Die hier versammelten Artikel bilden ein ansprechendes und facettenreiches Lesebuch zur byzantinischen Sozial- und Rechtsgeschichte. Obwohl gemeinsame Themenschwerpunkte bestehen und die einzelnen Studien wiederholt aufeinander bezug nehmen, überschneiden oder wiederholen sie sich nicht. Stets besticht die Autorin durch klare Darstellung, stringente Gedankenführung und nicht zuletzt durch ihre philologische Kompetenz.

Ruth Macrides weist im Vorwort zum vorliegenden Band darauf hin, daß alle 12 Artikel ihren Ursprung in einem einjährigen Forschungsaufenthalt am Frankfurter Institut für Rechtsgeschichte haben, wo sie zum ersten Mal begann, sich mit dem byzantinischen Rechtswesen zu beschäftigen. Angesichts der profunden Kenntnisse, die sich die Autorin auf diesem Gebiet in kurzer Zeit erworben hat, und der reichen Ernte, die dieses eine Jahr zutage förderte, könnte man direkt neidisch werden.

*Martin Hinterberger*

Johannes Niehoff-Panagiotidis, Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptionen von Kalīla wa-Dimna (*Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte* 18). Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag 2003. 309 S. ISBN 3-89500-270-4.

Thema der zu besprechenden Habilitationsschrift von Johannes Niehoff-Panagiotidis (= N.-P.) ist im weitesten Sinne die sprachliche bzw. inhaltliche Anpassung literarischer Stoffe des Mittelalters als Ergebnis der Koexistenz verschiedener Religions- und Sprachkulturen. Dieser vielschichtige Akkulturationsprozess wird exemplarisch durch die Erörterung einer Reihe von Detailfragen zur Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte von *Kalīla wa-Dimna* (= KwD) bzw. *Stephanites kai Ichnelates* behandelt. Da sich die Rezeptionsgeschichte des ursprünglich auf das indische *Pañcatantra* zurückgehenden KwD in einem geographisch, sprachlich und kulturell überaus weitgespannten Rahmen abspielt, eignet sie sich besonders dazu, einen repräsentativen und fundierten Vergleich der unterschiedlichen Fassungen desselben literarischen Stoffes und deren Übersetzungs- bzw. Rezeptionsmethoden im Sinne einer „kulturellen Umkodierung“ durchzuführen.

In einem knappen einleitenden Teil (S. 1–8) formuliert N.-P. die Hauptfragestellungen der Arbeit, so etwa den Einfluss der orientalischen Literaturen auf die Entstehung der volkssprachlichen byzantinischen und neugriechischen Literatur von der mittelbyzantinischen Epoche bis ins 19. Jh. und in engem Zusammenhang damit die literarischen Kulturkontakte in Byzanz bzw. in der nachbyzantinischen Zeit; die Art der Rezeption von fremdem literarischen Gut unter besonderer Berücksichtigung der bei der Aneignung des Fremden befolgten Regeln; schließlich die Möglichkeiten und Formen einer Textzirkulation.

Die verschiedenen Versionen des Stoffes sowie deren komplizierte Überlieferungsstränge werden im 1. Kapitel (S. 9–60) vorgestellt. Nach einer Einführung in das indische Original *Pañcatantra*, in die nicht mehr vorhandene mittelpersische Pahlavī-Fassung und in die davon abhängende ältere syrische Version, fokussiert N.-P. insbesondere das ebenfalls auf die mittelpersische Fassung zurückgehende arabische KwD des Ibn al-Muqaffaʿ sowie die darauf basierenden byzantinisch-neugriechischen und spanischen Fassungen und bespricht schließlich die gleichfalls vom arabischen KwD ausgehende hebräische Rezension und ihre Subübersetzungen. Als Grundlage für die von NP behandelten Fragestellungen dienen die arabische, die byzantinisch-neugriechischen und die spanischen Fassungen des KwD. Ihre Entstehungsgeschichte konzentriert sich im Wesentlichen auf die drei großen Kulturräume der mittelalterlichen Oikumene, den arabischen Islam, die griechische Orthodoxie und das lateinische Mittelalter, deren repräsentativen Schriftsprachen eine Vielzahl von gesprochenen *Nähesprachen*[1] gegenüberstehen, welche die Rezeption literarischer Stoffe ebenfalls mitbeeinflussten. Während das arabische KwD (8. Jh.) im wesentlichen in seiner Funktion als Vorlage der griechischen und spanischen Übersetzungen herangezogen wird, liegt das Hauptaugenmerk der Studie auf den drei geographischen und kulturhistorischen Schauplätzen der mittelalterlichen KwD-Rezeption und den dazu gehörenden Übersetzerpersönlichkeiten, nämlich Symeon Seth aus Antiochien (2. Hälfte 11. Jh.) für das höfische konstantinopolitanische Milieu der Komnenenzeit[2], Eugenios von Palermo (Ende 12. Jh.) für

[1] Terminologie nach P. Koch/W. Österreicher, Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch. Tübingen 1990.

[2] A-Rezension gemäß L.-O. Sjöberg, Stephanites und Ichnelates. Überlieferungsgeschichte und Text. Stockholm 1962.

das normannische Sizilien/Unteritalien[3] und als Vergleichsbeispiel dazu Alfons der Weise für Spanien (Mitte 13. Jh.).

Im 2. Kapitel (S. 61–94) geht es darum, durch Untersuchungen auf der Einzelwortebene anhand von Appellativa (S. 61–81) und Eigennamen (S. 82–94) zu zeigen, inwiefern eine Übersetzung als Indikator für Akkulturationsphänomene und Rezeptionsfähigkeit gegenüber fremder Literatur dienen kann. Die wichtigste Bedingung für N.-P.s erstmaligen Vergleich beider griechischer Hauptrezensionen von *Stephanites kai Ichnelates* mit dem arabischen KwD ist deren bisher unberücksichtigte Abweichung im Sprachniveau. Demnach ist die kurze und inzwischen weitgehend als älteste akzeptierte Rezension A von Symeon Seth in einer literarischen Koine geschrieben, welche sich durch zahlreiche Anklänge und Zitate an die klassische Dichtung, Bibel und Patristik sowie durch die Verwendung lateinischer Lehnwörter auszeichnet, hingegen keinerlei Spuren von Wörtern arabischen Ursprungs aufweist. Die sogenannte „recensio Eugeniana" (Bε) aber, welche zusätzlich zum älteren Grundstock der Rezension A die restlichen Kapitel sowie die drei Prologe aus dem arabischen KwD von Ibn al- Muqaffaʿ übersetzt und hinzufügt, bewegt sich zweifellos im Bereich eines volkssprachlichen Idioms. Davon zeugen nicht nur die Verwendung von Vulgarismen einer überregionalen Volkssprache, sondern auch der Einsatz von Dialektismen, welcher nur durch das spezifisch sizilisch-normannische Umfeld des Übersetzers erklärt werden kann. N.-P. zeigt dies am Beispiel des arabischen Wortes *ḥidʾa* (Gabelweihe) im 4. Kapitel von KwD, welches in der Rezension A wegen des Unverständnisses des Übersetzers einfach weggelassen wurde, in der „recensio Eugeniana" hingegen mit dem aus dem Mittellateinischen stammenden Wort *νίβλα* (Gabelweihe) ergänzt wurde. Da der Einfluss von romanischen Wörtern ein Spezifikum für das Griechische in Sizilien/Unteritalien ist, verwendet N.-P. dieses Beispiel als Beweis dafür, dass in Unteritalien nicht nur, wie von Sjöberg bereits erkannt, die in Rezension A fehlenden Vorworte von KwD neu übersetzt, „sondern auch die bestehenden Kapitel zumindest in einem sicheren Fall einer ergänzenden retractatio nach dem Arabischen unterzogen wurden" (S. 68). N.-P.s eigene Aussage „Zwar habe ich keinen weiteren eindeutigen [also keinen] Sikelianismus (doch s. unten!) finden können"[4] lässt die Verwendung des Wortes νίβλα als einzige Argumentationsbasis für die Existenz einer spezifisch unteritalisch/sizilischen volkssprachlichen Literatur als etwas gewagt erscheinen. Dennoch vermag N.-P. einleuchtend darzustellen, dass die Rezension Bε das Werk eines des Arabischen mächtigen Intellektuellen im Sizilien der normannisch-staufischen Renaissance im 12. Jh., nämlich Eugenios von Palermo, sein muss und deshalb in Zukunft unbedingt als eigenständiger, von Symeon Seths Rezension A klar zu unterscheidender Text behandelt und ediert werden sollte. Fest steht auch, dass es sich beim Übersetzer Eugenios von Palermo um eine umfassend gebildete Persönlichkeit handelte, dem, ähnlich wie Theodoros Prodromos, eine bunte Palette unterschiedlicher Sprachniveaus zur Verfügung stand.

Eine besonders starke Anlehnung an das arabische Original ergab der Vergleich der spanischen Übersetzung mit KwD. Hier zeigt N.-P. anhand von phonetischen Interferenzen bei der direkten Übernahme religiöser und sozialer Termini aus dem Arabischen, wie stark der Einfluss der damals gesprochenen Nähesprache, des arabischen Dialekts von al-Andalus, war. Dass N.-P. in direktem Anschluss daran, noch immer in Kapitel II.1 über Apellativa,

[3] B-Fassung nach Sjöberg.

[4] Niehoff-Panagiotidis 68. Leider wird an dieser Stelle nicht klar, worauf N.-P. mit „s. unten" verweisen will.

auf einmal die Verwendung des „,Exemplum' zwischen Ost und West und die Textsortenindikatoren bei der Übersetzung" zur Sprache bringt, leuchtet nicht ganz ein, da die hier diskutierte Problematik im Gegensatz zu den vorherigen rein philologischen Ausführungen in II.1.1 und II.1.2 eher im Umfeld der Gattungsfrage als der Einzelwortanalyse zu erwarten wäre. Zwar geht es vordergründig um die Übersetzung des arabischen Apellativums *maṯal* durch das griechische *paradeigma* und das altspanische *enxiemplo* in den zwei Hauptbedeutungen *Sentenz* und *Gleichnis*. Letztendlich will N.-P. aber zeigen, dass die byzantinischen und der spanische Übersetzer den weiten Begriff *maṯal* in all seinen Bedeutungen problemlos übernehmen konnten, da er in der eigenen, an der antiken Rhetorik und der Bibel orientierten literarischen Tradition sowohl als Sentenz (*gnome*) und Sprichwort (*paroimia*) wie auch als Gleichnis (*paradeigma* oder *parabole*) längst seinen festen Platz hatte. Dass in den griechischen Übersetzungen von KwD in den meisten Fällen *paradeigma* verwendet wurde und nicht die antiken Fachtermini für die Fabel *ainos*, *logos* oder *mythos*, liege gemäß N.-P. dann doch wieder daran, dass die Erzählungen von KwD inhaltlich zu weit entfernt von der antiken Fabel waren und dass man den übersetzten Text in der literarischen Hierarchie nicht zu tief ansiedeln wollte, zumal die Fabel als das niedrigste unter den *paradeigmata* subsumierte rhetorische Beweismittel galt. Wie dem auch sei, durch den an dieser Stelle allzu direkten Vergleich des KwD mit den Parabeln in *Barlaam und Joasaph* (= BuJ) zieht N.-P. eine so nicht haltbare Parallele zwischen den beiden Werken. Dass sich die Parabeln im byzantinischen BuJ, wie überhaupt das ganze Werk, in unvergleichlich stärkerem Maße als die *paradeigmata* in Stephanites kai Iehnelates an das Alte und Neue Testament, im speziellen Fall an das biblische Gleichnis anlehnt, ist unschwer erkennbar[5]. Alleine die Tatsache, dass im BuJ der Terminus *paradeigma* nur selten und, wenn doch, mit eindeutigem Anklang an die biblische *parabole* verwendet wird, zeigt, dass N.-P.s Aussage „Auch hier [im BuJ] herrschen *paradeigma, exemplum* usw." (S. 81) zu undifferenziert ist. Überhaupt sind die meisten BuJ betreffenden Aussagen mit Vorsicht zu genießen, da sie die neuere Literatur zum Thema nicht berücksichtigen bzw. in höchst willkürlicher und nicht ganz nachvollziehbarer Auswahl heranziehen (S. 173, Anm. 144)[6]. Gänzlich unverständlich ist etwa, dass als älteste arabische Fassung des BuJ die von Hommel[7] edierte Halle-Version zitiert wird (S. 81), die, wie längst nachgewiesen wurde[8], in Wirklichkeit ein Auszug aus der tatsächlich ältesten erhaltenen, von Gimaret edierten Bombay-Fassung ist[9], die N.-P. nicht einmal erwähnt. Eine weitere Fehlaussage bezüglich BuJ findet sich bereits

---

[5] Dazu u.a. B. Lienhard, Vom arabischen Buch Bilawhar und *Būḏāsf* zum byzantinischen Barlaam und Joasaph. Textumformungen am Beispiel der Sämannsparabel, in: G. Carbonaro, E. Creazzo, N.L. Tornesello (Edd.), Medioevo Romanzo e Orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente (IV Colloquio Internazionale, Vico Equense, 26–29 ottobre 2000). Soveria Mannelli 2003, 495–507.

[6] So vermisst man etwa die Erwähnung der grundlegenden Studien des Barlaam-Spezialisten R. Volk, von dem zumindest der Beitrag Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Roman. Prolegomena zur Neuausgabe *BZ* 86/87 (1993/1994) 432–461 unbedingt zu erwähnen ist.

[7] F. Hommel, Die älteste arabische Barlaamversion. Verhandlungen des VII Internationalen Orientalisten-Congress (Wien 1886), Semitische Section, 115–165.

[8] Bei D. Gimaret, Le livre de Bilawhar et *Būḏāsf* selon la version arabe ismaélienne. Genf, Paris 1971, 25–27.

[9] D. Gimaret (Ed.), Kitab Bilawhar wa *Būḏā*sf. Beirut 1972.

in der Einleitung, wo behauptet wird „... die griechische Übersetzung, von der über eine mittellateinische Version alle übrigen, also auch die altspanische abhängen“ (S. 2). Die christlich arabische, die armenische und die kirchenslavische Übersetzung gehen nicht über eine mittellateinische Version, sondern direkt auf den griechischen BuJ zurück. Überdies ist zu bemerken, dass eine mögliche Übersetzung des griechischen BuJ aus dem Georgischen (wovon inzwischen aufgrund zahlreicher stichhaltiger Argumente auszugehen ist) nicht notgedrungen bedeutet, dass diese auch in Georgien entstanden ist (S. 229).

Im zweiten Teil des Kapitels wird die Textfunktion der Eigennamen in KwD und das Assoziationsfeld, welches durch die literarische Übernahme fremder Namen gebildet wird, diskutiert. N.-P.s Untersuchung ergibt, dass in der „recensio Eugeniana“ zur Schaffung eines exotischen Kolorits die meisten arabischen Eigennamen übernommen, bei der spanischen Übersetzung sogar noch weitere hinzugefügt wurden, während Symeon Seth sämtliche fremden Namen entweder weglässt, durch ihm bekannte Namen ersetzt oder in Anlehnung an die in Byzanz damals bekannte Tierepik (Batrachomyomachie) übersetzt und somit den Text weitgehend von seinem orientalischen Ambiente reinigt.

Das 3. Kapitel (S. 95–135) behandelt die in KwD stark ausgebaute Schachtel-oder „chinesebox“-Technik, welche N.-P. anhand der 4. Geschichte von KwD „Der Rabe und die Eule“ veranschaulicht. Die Hierarchisierung der kunstvoll ineinander verzahnten Erzählebenen, die in KwD bis zur vierten metadiegetischen Stufe vordringen, wird durch den gezielten Einsatz von Kohäsionsmitteln gesichert, welche in der Funktion von Gliederungssignalen anzeigen, wann eine Subgeschichte anfängt und aufhört. Je freier ein Übersetzer bei der Rezeption seiner Vorlage verfährt, umso größer ist die Gefahr, dass die in KwD sorgfältig durchkonstruierte Erzählstruktur durcheinander gerät. Dies zeigt N.-P. durch den Vergleich der spanischen und der beiden griechischen Versionen mit dem arabischen Original. Während der spanische sowie der ältere hebräische Text und die darauf zurückgehende lateinische Übersetzung des Johannes von Capua getreue Abbildungen des arabischen Vorbildes sind, verfuhr Symeon Seth äußerst frei mit seiner Vorlage, indem er den Bestand an Suberzählungen radikal kürzte und nur noch bis in die dritte Erzählebene vordringt. Als Erklärung für Symeons Eingreifen argumentiert N.-P. auch hier mit der Anlehnung an die in der byzantinischen Literatur noch immer präsente äsopische Tradition. Im Gegensatz dazu hält sich die „Recensio Eugeniana“ erwartungsgemäß stärker an die arabische Vorlage und restituiert die komplizierte Schachteltechnik durch das Wiedereinfügen sämtlicher von Symeon Seth weggelassener Geschichten. Leider ist auch an diesem, insgesamt schlüssigen Kapitel zu kritisieren, dass N.-P. grundlegende Sekundärliteratur zur orientalischen Erzähltechnik unberücksichtigt lässt[10].

Im ausführlichsten Kapitel 4 (S. 137–221) werden die Möglichkeiten einer Rezeption der orientalischen Literatur im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa behandelt. Als Grundlage dafür erläutert N.-P. zunächst die Entstehung und das Konzept der islamischen Sprache, welche in engem Zusammenhang mit dem für alle islamischen Literaturen verbindlichen arabischen Gattungssystem zu sehen ist. Es versteht sich, dass das Arabische nicht per se, sondern lediglich in seiner Bedeutung als Offenbarungssprache des Korans und der islamischen Tradition Ausdrucksmittel der islamischen Kultur ist. Unter der Voraussetzung einer jeweils eigenständigen Entwicklung der schriftlichen und mündlichen Sprache ist von diversen Sprachgruppen im islamischen Raum auszugehen, so von nicht arabischsprachigen

[10] Insbesondere M. Picone, Tre tipi di cornice novellistica, *Filologia e Critica* 13 (1988) 3–26.

Muslimen, die Arabisch als Kultursprache lernten, von Nichtmuslimen, die das Arabische zunächst neben ihrer eigenen Kultursprache als mündliches Kommunikationsmittel oder „Nähesprache“ verwendeten und sich allmählich Zugang zur Schriftsprache verschafften, und schließlich von den „eigentlichen Arabern“, bei denen von Anfang an beide Faktoren zusammenfielen. N.-P. führt aus, dass für den Transport literarischer Traditionen von einer Kultur in die andere die zweite Gruppe eine herausragende Rolle spielte, und zwar in jener Phase, wo sie schon lange genug unter islamischer Herrschaft existierte, um nicht nur die Nähesprache zu beherrschen, sondern auch bereits mit der verschriftlichten Prestigesprache vertraut war. An erster Stelle dieser Entwicklung stehen periphere Persönlichkeiten wie Symeon Seth und Eugenios und Orte wie Antiochien und Palermo, wo die byzantinischen Kulturelemente auch nach dem Ende der unmittelbaren Zugehörigkeit zum byzantinischen Herrschaftsbereich erhalten blieben. Nicht zuletzt aufgrund der schnellen Arabisierung dieser Gruppen ist hier keine Islamisierung des Griechischen, die etwa mit der schnellen Islamisierung des Persischen oder Türkischen vergleichbar wäre, zu erkennen. Erst die Turkisierung der griechischsprachigen Bevölkerung unter osmanischer Herrschaft, in der die Geschichte und Literatur in zunehmendem Maße die der orthodoxen Gemeinde der Rum (*millet*) ist, führt zur ansatzweisen Herausbildung eines islamischen Griechisch. Als Beispiel dafür führt N.-P. die sogenannten „sufischen Sentenzen“ an. Stärker entwickelte sich hingegen eine von der Islamisierung freie Turkisierung des Griechischen, welche im 15. Jh. zur Entstehung der *Karamanli*-Literatur mit dem äußeren Identitätssymbol der griechischen Schrift führte. Anders verhält es sich bei der Arabisierung der iberischen Halbinsel. Zwar wurde auch hier von den spanischen Konvertiten, den sogenannten *muwallad*, das Arabische als Prestigesprache erlernt und von den Christen und Juden zunehmend als Schriftsprache verwendet. Konträr zum griechischsprachigen Raum entwickelte sich aber das Iberoromanische schon sehr früh in Richtung einer islamischen Sprache, was N.-P. am Beispiel der Übernahme der in die spezifisch islamische Gedichtform *muwaššaḥ* eingebetteten *ḫarǧa* dokumentiert. Die Weiterentwicklung eines islamischen bzw. jüdischen Iberoromanischen wurde allerdings durch die spanische Reconquista und endgültig durch die Vertreibung der spanischen Juden im 15. Jh. gestoppt.

Im zweiten großen Themenkomplex des Kapitels geht N.-P. der Frage nach, welche literarischen Stoffe und Gattungen von den oben erwähnten Gruppen weshalb rezipiert wurden. Im byzantinisch-arabischen Bereich macht N.-P. auf die spärliche Übersetzungstätigkeit vom Arabischen ins Griechische aufmerksam. Neben naturwissenschaftlichen Werken, auf die N.-P. nicht näher eingeht, seien KwD, *Syntipas* und BuJ die einzigen Übernahmen aus der arabischen Prosaliteratur. Unverständlich ist N.-P.s Aussage, dass BuJ „in mancher Hinsicht aus unserer Betrachtung ausscheidet“ (S. 173), da es sich dabei aufgrund des heterodoxen (schiitischen) Charakters sensu stricto nicht um ein Werk der arabischen Literatur handle. Dem Werk sei im Gegensatz zu KwD und *Syntipas*, welche Erbauungsbücher weiter Kreise im sunnitischen Islam geworden sind, eine breitere Wirkung und Anerkennung außerhalb der Schia versagt geblieben, was auch der Grund dafür sei, warum BuJ nicht im Zuge der alfonsinischen Übersetzerwelle vom Arabischen ins Spanische übersetzt worden sei. Das Argument der Heterodoxie entschärft N.-P. wenig später selber durch die Aussage, die hebräische Fassung des BuJ aus dem Arabischen beweise, „dass auch im notorisch sunnitischen Spanien diese heterodoxe Schrift bekannt war“ (S. 185f.). N.-P.s Beobachtung, dass es sich bei den alfonsinischen Übersetzungen um die bewusste direkte Übernahme einer spezifisch arabischen Gattung, nämlich der *adab*-Literatur, in eine europäische Volkssprache handelt, mag insofern stimmen, als tatsächlich alle übersetzten Werke dieser arabischen Literaturgattung angehören. *Adab* hatte sich aber in der Entstehungs-

zeit der zur Diskussion stehenden Texte bereits zu einem äußerst breiten Gattungsbegriff entwickelt, der eine Vielzahl von unterschiedlichen Prosatexten allgemein ethischen Inhalts umfasste, von denen die von N.-P. genannten Titel der alfonsinischen Übersetzerwelle nur einen Bruchteil ausmachen. Aus diesem Grund kann dem von Alfons nicht rezipierten BuJ die Zugehörigkeit zur *adab*-Literatur nicht automatisch abgesprochen werden. Überdies ist das Werk in vielerlei Hinsicht KwD und *Syntipas* so ähnlich, dass dessen Standort entgegen N.-P.s Meinung gerade in ihrer unmittelbaren Nähe zu suchen ist. Besonders deutlich wird dies durch die Nennung der drei Titel *k. Bilawhar wa-Būḏāsf*, *k. Būḏāsf mufrad und k. al-Budd* im berühmten *Fihrist* von Ibn an-Nadīm (10 Jh.), einem von N.-P. in diesem Zusammenhang nicht erwähnten Bücherverzeichnis der gesamten arabischen Literatur der damaligen Zeit. Die genannten Titel, welche in direktem Zusammenhang zu dem heute noch erhaltenen ismāʿīlitischen *k. Bilawhar wa- Būḏāsf* stehen, werden im 8. Kapitel des *Fihrist* unter den „Büchern der Inder mit Fabeln, abendunterhaltenden Geschichten und Anekdoten“[11] aufgezählt. Dass KwD und *Syntipas* an ebendieser Stelle, direkt neben den drei Titeln von BuJ erwähnt werden, zeigt mehr als deutlich, dass N.-P. hier versucht, zugunsten von Raibles Theorie der Transportierbarkeit von Gattungen[12], eine künstliche Gattungsgrenze zu ziehen, die in der damaligen arabischen Welt, jedenfalls bei Ibn an-Nadīm, im 10. Jh. so nicht existierte.

Für den griechischen Sprachraum betont N.-P. wiederholt den unterschiedlichen kulturgeschichtlichen Hintergrund und Entstehungszweck der beiden Hauptrezensionen von KwD. Während Symeon Seth seine Übersetzung mit dem Stilbewusstsein für die arabische hochsprachliche Vorlage den eigenen literarischen Traditionen anpasste, hatte Eugenios von Palermo ein ähnliches Anliegen wie der spanische Übersetzer, nämlich eine volkssprachliche Rezeption der hochsprachlich arabischen Vorlage. N.-P. argumentiert, dass der Anstoß zur Verschriftlichung der bis dahin nur sehr rudimentär existierenden Volksliteratur in Byzanz nicht durch den Kontakt mit den orientalischen Sprachen, sondern vielmehr durch den Einfluss des normannischen Elements ausgelöst werde. Ebenso stelle die „recensio Eugeniana“ den einzigen Versuch vor der osmanischen Zeit dar, das Griechische ohne Bruch mit der Tradition durch Übersetzung narrativ an die orientalischen Erzähltraditionen zu akkulturieren. Hier müsste N.-P.s Ausführungen unbedingt das byzantinische *Oneirocriticon* (10./11. Jh.) des Achmet hinzugefügt werden, das zwar in knapper und vereinfachender Weise erwähnt wird (S. 194), über dessen Bedeutung für die arabisch-byzantinischen literarischen Beziehungen sich N.-P. aber offensichtlich keine Gedanken gemacht hat. Es wäre ein Leichtes, anhand der von N.-P. nicht beachteten umfangreichen und ergiebigen Monographie zum Thema von Mavroudi[13] zu belegen, dass das *Oneirocriticon* des Achmet eindeutig arabische Texte als Vorlagen hatte und sich in vielem (z.B. im Aufbau) nicht an die byzantinische, sondern an die islamisch arabische Tradition der Traumbücher hält.

Zu guter Letzt, N.-P.s wiederholter „Fingerzeig“ darauf, dass „Die Eroberung Siziliens durch die Normannen im 11. Jh. eine historische Antizipation der Ereignisse war, durch die seit dem Ende des 11. Jh., in Byzanz seit dem Beginn des 13. Jh., große Teile des östlichen

---

[11] Ibn an-Nadim, Fihrist, ed. Flügel, 2 vol. Leipzig 1871 (Neudruck Beirut 1964), 305.

[12] U.a. W. Raible, Was sind Gattungen? *Poetica* 12 (1980) 320–349.

[13] Maria Mavroudi, A Byzantine Book on Dream Interpretation. *The Oneirocriticon of Achmet* and Its Arabic Sources (*The Medieval Mediterranean* 36). Leiden–Boston–Köln 2002.

Mittelmeers unter fränkische Herrschaft gerieten – nach unserer Meinung nicht nur mit politisch-sozialen, sondern auch mit literarischen Folgen“ (S. 211), erinnert den Leser unweigerlich an die nicht ein einziges Mal erwähnte, seit längerer Zeit geführte wissenschaftliche Diskussion über die west-östlichen Kulturkontakte ab dem 12. Jahrhundert[14]. Ein näheres Eingehen darauf wäre wünschenswert, da N.-P. dem Leser keine konkreten Beispiele für die hier postulierte Antizipation präsentiert, und somit unklar bleibt, inwieweit der Einfluss des Westens auf die Entstehung der griechischen Volksliteratur im normannischen Sizilien und später unter der fränkischen Herrschaft tatsächlich vergleichbar ist.

Neben einer Zusammenfassung der Ergebnisse in Kapitel 5 (S. 223–231) wird die Monographie durch eine Bibliographie (S. 233–281), einen leider etwas dürftigen thematischen Index (S. 283–284) und einen Anhang mit schematischen Darstellungen der verschiedenen metadiegetischen Ebenen der zur Diskussion stehenden Fassungen von KwD, mit Stammbäumen der Textüberlieferung und einer Konkordanz[15], abgerundet.

Die große Fülle der erläuterten Themen und Fragestellungen, welche kontinuierlich durch neu aufgeworfene Fragen erweitert wird, erschwert es dem Leser zuweilen, N.-P.s Hauptzielsetzungen zu folgen. Die etwas verwirrende Darstellungsweise wird zusätzlich dadurch beeinträchtigt, dass in der Anordnung der Fragen zu sehr unterschiedlichen Teilgebieten der übergeordneten Problemstellung nur schwer ein durchgängiges System erkennbar ist. Dies ist umso bedauerlicher, als es N.-P. durch seine Ausführungen grundsätzlich gelingt, die Thematik der mittelalterlichen Textzirkulation, insbesondere durch die Einbeziehung des kulturhistorischen Hintergrundes der verschiedenen Übersetzer-Milieus, in einem neuen Licht darzustellen. Ungeachtet der angeführten Kritikpunkte – und der hier nicht näher erläuterten stilistischen Mängel, die den Lesegenuss der Monographie erheblich beeinträchtigen – hat N.-P. in lobenswerter Weise die ansonsten oft streng eingehaltenen Grenzen zwischen den unterschiedlichen Fächern der Mediävistik aufgebrochen. Sein Hauptverdienst liegt im sonst eher tabuisierten Bestreben, die byzantinische und neugriechische Volksliteratur verstärkt nach ihrer orientalischen Beeinflussung zu untersuchen, und somit einer historisch unverfälschteren Darstellung der Thematik näher zu kommen.

*Bettina Lienhard*

---

[14] Aus der Fülle der wissenschaftlichen Beiträgen zur Thematik sei hier speziell verwiesen auf Carolina Cupane, Bisanzio e la letteratura della Romania. Peregrinazioni del romanzo medievale, in: A. Pioletti – Francesca Rizzo Nervo (Edd.), Medioevo Romanzo e Orientale. Il viaggio dei testi (III Colloquio Internazionale, Venezia 10–13 ottobre 1996), Soveria Mannelli 1999, 31–49 (mit weiterführender Sekundärliteratur).

[15] Übernommen aus J. Hertel, Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung, I. Leipzig 1914, 417–425.

Ralph-Johannes Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge (*Urban Taschenbücher* 595). Stuttgart, Kohlhammer 2004. 280 S. ISBN 3-17-17033-3.

Nell'ottocentenario della conquista latina di Costantinopoli (1204–2004) è pressoché inevitabile, quanto meno prevedibile, tornare ad occuparsi di Bisanzio, del papa, dei pellegrini e dei cavalieri occidentali: in una parola delle *crociate*. Molti validi studiosi, sia medievalisti che bizantinisti, si sono pertanto concentrati su questo tema, dando vita ad interpretazioni più o meno innovative degli eventi che hanno coinvolto perlomeno tre mondi: l'occidente cattolico, la Bisanzio ortodossa e il vicino oriente musulmano. C'è chi ha sentito il bisogno di legittimare questa sua fatica, premurandosi di specificare fin dalle prime righe che non si trattava di un nuovo libro sulle crociate, ma di un nuovo libro su Bisanzio, di cui riteneva ci fosse comunque bisogno. È il caso di Jonathan Harris[1], sul quale ancora pesa, a quanto pare, un senso di timore reverenziale e uno scrupolo di coscienza all'idea di confrontarsi con l'argomento indissolubilmente legato al nome del venerato Steven Runciman[2], e forse non è un problema che riguarda soltanto la storiografia di lingua inglese. Accomuna questo libro di H. a quello di Ralph-Johannes Lilie non solo il titolo, ma anche il presupposto di partenza, e cioè la volontà di approfondire l'analisi della mentalità bizantina e delle interrelazioni tra Bisanzio, gli occidentali e gli stati crociati da loro creati in Palestina e Siria. Sia H. che L. ritengono che l'impero romano d'oriente abbia svolto un ruolo molto importante anche per l'occidente e che sia ciononostante tuttora troppo poco conosciuto nelle sue dinamiche e nei suoi fondamenti. Va detto che H. sin da principio si riconosce in debito rispetto a L. e in effetti il suo lavoro è fortemente influenzato, nella struttura e nell'interpretazione, dall'autorevole testo di L. che aveva trattato più nello specifico l'argomento dei rapporti tra Bisanzio e quegli stati che furono la creazione delle crociate in Terra Santa[3]. L. comunque è un passo avanti, nella misura in cui, per esempio, pur riconoscendo il valore dell'opera del Runciman – e come lui vedendo in Bisanzio il baluardo contro l'espansione islamica (p.10) che l'occidente, in una visione politicamente miope e scarsamente strategica, mandò in rovina – si sente libero di affermare che la sua interpretazione delle fonti è in molti casi superata e che quindi dedicarsi ad un nuovo studio critico sulle crociate e su Bisanzio risulta legittimo e sensato. L'errore di fondo, come L. dice sin da principio (p.12), è che sinora non ci si è mai confrontati con questo tema in modo obiettivo e privo di pregiudizi. E in questo senso si spiega il suo intento di una narrazione delle crociate con prospettiva incentrata *su Bisanzio*, seppure non necessariamente *pro Bisanzio*, com'era invece quella del Runciman. Ecco perché la scelta programmatica di concentrarsi in particolare sul XII secolo e sulle prime quattro crociate per indagare l'atteggiamento dei bizantini verso i crociati e viceversa. Lo schema delle relazioni tra i due mondi è già stato abbozzato da L. in altri suoi studi[4], e s'è così in lui consolidata la visione

---

[1] J. Harris, Byzantium and the crusades. London and New York 2003, p. IX. Come afferma a p. 238, n. 9 L. non ha potuto considerare in tempo questo libro di H.

[2] S. Runciman, A History of the Crusades. London 1951.

[3] R.-J. Lilie, Byzantium and the Crusader States 1096–1204. Oxford 1993 (edizione ampliata e corretta nella traduzione inglese di J. C. Morris and J. E. Ridings di: R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum Vierten Kreuzzug [1096–1204]. München 1981).

[4] Questo schema risulta già funzionale all'interpretazione dei rapporti tra l'impero e il mondo esterno in: R.-J. Lilie, Byzanz. Kaiser und Reich. Köln–Weimar–Wien 1994; è

di un impero bizantino che sino al tempo delle crociate aveva costituito un *modello* per l'occidente, mentre, nella parabola evolutiva dei loro reciproci rapporti, durante le crociate ne era diventato un *concorrente*; e poi, per colpa delle crociate stesse e degli attacchi subiti da parte degli occidentali, aveva imboccato la strada del *declino*.

Nella struttura il libro di L. pare intenzionalmente rapportarsi a quello di Hans Eberhard Mayer[5] e rispecchiare un analogo schema basato, introduzione e conclusioni a parte, sull'alternanza di un capitolo dedicato ad una crociata ed uno alla fase intermedia tra quella e la successiva, con attenzione predominante per gli sviluppi geopolitici negli stati crociati e le relazioni con l'impero. Alla premessa (pp.9–14) segue un'introduzione (pp.15–32), poi sette capitoli sulle spedizioni in Terra Santa e sugli anni intercorsi tra l'una e l'altra: la prima crociata (cap.1, pp.33–63), il periodo tra prima e seconda (cap. 2 pp.64–82), la seconda (cap.3, pp.83–107), gli sviluppi tra seconda e terza (cap. 4, pp.108–126), la terza (cap.5, pp.127–148), l'intermezzo tra terza e quarta (cap.6, pp.149–156), la quarta (cap.7, pp.157–180). Nel capitolo ottavo (pp.181–199) si concentrano le riflessioni e le conclusioni, poi seguite da due appendici, la prima (pp.200–210) sulle crociate posteriori al 1204, la seconda (pp.211–231) sulle fonti. Seguono alcune tavole delle date e degli eventi principali (pp.232–236), le note (pp.237–251), la bibliografia (pp.252–269) e un registro dei nomi delle persone e dei luoghi (pp.270–280) ricorsi nel libro.

Sia M. che L. introducono innanzitutto la situazione sociale, politica e militare degli anni immediatamente precedenti alla prima crociata, M. con uno sguardo di medievalista concentrato sugli sviluppi nel mediterraneo (cap.1) e L. con un'attenzione speciale per Bisanzio (pp.15–20) e per i suoi rapporti con l'occidente alla fine dell'XI secolo (pp.20–22) ed in particolare con Venezia e le altre città marinare (p.23)[6]. Il concetto più rilevante è quello che, al di là della politica aggressiva dei Normanni, l'occidente dimostrò con le crociate per la prima volta di essere in grado di attaccare l'oriente e questo costituì una minaccia del tutto nuova per Bisanzio (p.22). Un lungo ed intenso capitolo in M.(cap.2) illustra dettagliatamente l'idea occidentale di crociata, nata associando alla tradizione dei pellegrinaggi ai luoghi santi la missione militare di guerra agli infedeli: il devoto pellegrino compariva cioè ora in armi. L. riprende (p.24) questo concetto e anche quello agostiniano del *bellum iustum*, che doveva assurgere a parola d'ordine nell'occidente e trovare i suoi ferventi sostenitori nel papato dell'XI secolo, con la sua pretesa di universalità, perché si potesse davvero pensare ad una spedizione in oriente. Non solo l'ispirazione religiosa, ma anche il desiderio d'avventura e di gloria e la mentalità stessa cavalleresca e feudale si sposavano con il progetto di conquiste care allo spirito, ma anche all'onore o, più banalmente, al portafoglio. Ma la dimensione spirituale e religiosa doveva essere veramente la predominante per cui la maggior parte dei crociati credeva di fare cosa gradita a Dio recandosi a riconquistare la Terra Santa alla vera fede. L. accoglie su tutta la linea l'interpretazione fondata e articolata di M., ma vi aggiunge la prospettiva bizantina (pp.25–32) e l'interpretazione di quella che fu

ulteriormente confermato anche dalla ripartizione stessa dei capitoli e dei paragrafi dell'altro suo recente grosso lavoro: R.-J. Lilie, Byzanz. Das zweite Rom. Berlin 2003.

[5] H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart–Berlin–Köln 2000$^{9}$.

[6] Delle relazioni tra Bisanzio e le città marinare L. ha trattato estesamente in: R.-J. Lilie, Handel und Politik zwischen dem Byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081–1204). Amsterdam 1984.

la più profonda delle distanze ideologico-culturali tra i due mondi: l'entusiasmo occidentale per la crociata era del tutto incomprensibile ai bizantini e tale rimase (p.25). Del resto l'impero era sempre stato circondato da non-cristiani e da sempre era stato abituato a concludere patti ed accordi con loro. Sarebbe esagerato parlare di tolleranza religiosa, dice L. (p.26), ma un certo pragmatismo bizantino e una sorta di rispetto reciproco tra greci e musulmani rese possibile questa convivenza. Un atteggiamento del genere sarebbe stato impensabile in occidente. Così come impensabile sarebbe stato a Bisanzio considerare martiri i caduti nella guerra contro i pagani. L. si inserisce perciò nella folta schiera dei sostenitori dell'inesistenza a Bisanzio del concetto di *guerra santa*, pur rinviando a studi specifici su questa complessa e dibattuta problematica. La guerra era un male necessario, che fossero cristiani o meno, volta per volta, i nemici[7]. In M. era soltanto brevemente accennato (p.20) che nell'oriente bizantino i teologi avevano condannato inequivocabilmente la guerra, ma tutto il problema dell'atteggiamento bizantino rispetto all'idea di crociata, della diversa mentalità e delle incomprensioni tra i due mondi viene sistematicamente tralasciato e in ciò risulta particolarmente utile e chiarificatrice la trattazione di L. che – riassumendo in termini chiari e precisi una delle questioni più discusse – permette di comprendere il sostanziale scetticismo di Bisanzio non di fronte ai pellegrini in quanto tali, ma piuttosto di fronte ad un esercito in armi, che con un pellegrinaggio agli occhi dei bizantini aveva ben poco a che fare. Segue una breve analisi del punto di vista in proposito delle fonti bizantine Anna Comnena, Giovanni Cinnamo e Niceta Coniata (pp.28–32). Il racconto dei fatti della prima crociata in L. (cap.1, pp.33–63) non differisce, come poi anche per le successive crociate, in maniera sostanziale da M. e dove ci sono alcune divergenze d'opinione riguardo a singoli episodi, sia l'uno che l'altro rinviano reciprocamente agli studi del collega in nota. Il cambio di prospettiva è dato dal fatto che in L. l'attenzione è costantemente centrata sull'atteggiamento di Bisanzio rispetto ai crociati e che continuo è lo sforzo di spiegare e interpretare la mentalità bizantina differente, spesso in modo radicale, da quella occidentale e l'assoluta incapacità dei crociati di prendere coscienza delle diversità o di scendere a compromessi. Interessante è la chiave di lettura di L. che, già dal suo libro sui rapporti tra Bisanzio e gli stati crociati[8] in poi, assegna un ruolo primario alle strategie politiche dei diversi imperatori bizantini Comneni e Angeli rispetto agli stati crociati e indaga così il modificarsi di questa immagine, del *Byzanzbild*, e la conseguente propaganda più o meno anti-bizantina in occidente[9]. Anche il problema della restituzione all'impero bizantino dei

---

[7] Anche Harris, Byzantium and the crusades, 102: i colti bizantini – Anna Comnena – reagivano con perplessità e disgusto all'idea che dei membri del clero predicassero guerra e promettessero premi spirituali.

[8] Cfr. supra n. 3.

[9] Sulla scia di questa chiave di lettura anche Harris, Byzantium and the crusades, cfr. supra n.1; H. però, oltre a riconoscere il terribile errore umano e strategico dell'occidente crociato, è comunque più preoccupato di L. di spiegarsi la fine di Bisanzio. Concluderà (pp. 184–185) con un concetto di logica stringente, ancorché piuttosto fatalista, richiamandosi a Critobulo e al suo senso storico ormai celeberrimo: la conquista di Costantinopoli sarebbe dunque il risultato del fallimento di un'istituzione umana da ricercarsi negli obiettivi e nei metodi della codificata politica estera preservati nei secoli dalla élite di governo bizantina. In altre parole (p.92) la collisione con l'Europa occidentale era inevitabile perché l'ideologia fermamente rivendicata da Bisanzio andava contro il papato riformato e le sue creazioni: le crociate e gli stati crociati di Siria.

territori riconquistati agli infedeli dai crociati e quello del giuramento di vassallaggio prestato o meno all'imperatore, su cui spesso M. è in disaccordo con L., hanno una rilevanza notevole nell'indagine di L., che comunque riconduce anche queste problematiche alle incomprensioni di fondo tra Bisanzio e gli occidentali. Si tratta di un problema di mentalità, di ideologie e di gerarchie di valori differenti, di culture, di mondi diversi e del tutto impreparati a comprendersi vicendevolmente. E questo mi sembra l'aspetto più importante, al di là della successione degli eventi in sé e per sé[10]. Peraltro, se la narrazione della quarta crociata (cap.7, pp.157–180) risulta piuttosto fresca e brillante, ricca di argomenti connessi alla contrapposizione culturale e ideologica tra bizantini e latini – nonostante L. si confronti anche con la non nuova problematica della deviazione verso Costantinopoli – il racconto delle prime tre spedizioni risulta a volte un po' ripetitivo, in particolare il capitolo sulla seconda (cap.3, pp.83–107) veramente disseminato di brani talvolta addirittura espressi con identiche parole; valga da esempio, ma se ne potrebbero scegliere altri, data la frequenza degli elementi ripetuti, l'episodio del nobile tedesco derubato e ucciso da alcuni soldati bizantini nei pressi di Adrianopoli, ma poi vendicato da un indignato Federico Barbarossa, al seguito di Corrado, che diede il convento alle fiamme (p.89, p.91 e pp.96–97). È comprensibile che, data la struttura del capitolo, e visto che L. presenta prima la versione dei fatti di Cinnamo (pp.88–91), poi quella di Niceta (pp.91–93), poi quella di Otto di Freising (p.93) e di Odo di Deuil (pp.93–95) e infine un ulteriore paragrafo (pp.95–101) in cui tiene conto di tutte queste testimonianze, gli elementi narrativi e anche i singoli episodi e le considerazioni del caso si ripetano; però in questo capitolo, nonostante la pertinenza degli argomenti, la loro reiterata ricorrenza risulta davvero eccessiva.

Nel capitolo 8 (pp.181–199) L. tira le conclusioni. Innanzitutto ribadisce il concetto di novità assoluta per il mondo medievale che le crociate costituirono, essendo il passaggio di un esercito straniero attraverso un altro stato sino ad allora sempre stato connesso o a intenzioni di conquista, o quanto meno a propositi di saccheggio. Da ciò derivò il comprensibile scetticismo di Bisanzio.

Poi si sofferma sul tema della priorità religiosa del papa e sul comportamento della chiesa latina in Siria e Palestina, con la sostituzione dei patriarchi ortodossi con ecclesiastici latini, come prova del disinteresse da parte latina ad una qualsivoglia forma di collaborazione con la popolazione locale. Di fatto i latini organizzarono e governarono quegli stati secondo le consuetudini e le regole occidentali, non solo ignorando, ma andando addirittura contro il diritto ecclesiastico, con il consenso e il sostegno del papa stesso. I franchi non erano interessati al dialogo, né con i vicini musulmani – infedeli – né con i bizantini – scismatici –, salvo quando quel sostegno poteva tornar loro utile nei loro propositi di conquista e nel loro bisogno di protezione. Su queste basi i regni d'Oltremare potevano essere solo di breve durata. L'ironia della sorte (p.186, p.199) fu che all'origine i bizantini si erano rivolti all'occidente per ottenere aiuto contro i turchi. Ma, alla fine, di tutta questa conflittualità tra Bisanzio e l'occidente, erano proprio i turchi a trarre vantaggio, e l'irreversibile indebolimento e il declino dell'impero bizantino provocato dalle crociate e dalla disastrosa

L'impero bizantino fu longevissimo, ma alla fine scomparve perché nessuna istituzione umana può sopravvivere all'infinito, dato che le circostanze cambiano e nuove sfide sorgono [cfr. Critobuli Imbriotae Historiae, rec. D. R. Reinsch (*CFHB* XXII). Berolini et Novi Eboraci 1983, 14, r.18–31].

[10] Lo stesso L. afferma che si può partire dal presupposto che i fatti principali della storia della prima crociata, per esempio, siano già noti. Cfr. Lilie, Byzantium and the Crusader States, VIII.

conquista latina ad altro non avrebbe portato che al consolidamento del potere turco. E ironico sembra pure che Nicea sia stata la sede del sopravvissuto impero bizantino fino alla riconquista del 1261, quando proprio Nicea era stata la prima città ad essere riconquistata dall'esercito della prima crociata (p.176).

Tutto il capitolo rielabora la questione delle diverse identità sociali, politiche, religiose e culturali che determinarono un conflitto che ancora oggi risulta attuale, se il papa, a distanza di ottocento anni, ad Atene nel 2001, ha dovuto ufficialmente chiedere perdono alla chiesa ortodossa a nome della chiesa cattolica per i fatti della quarta crociata (p.10). E a proposito di ricorrenze e di date! In un certo senso conforta scoprire anche nel rigore scientifico di stampo teutonico di uno studioso notevole come L. un umanissimo errore: così nell'indice (p.6), come poi nel paragrafo stesso (p.170) persino lui è caduto nell'infida trappola delle date, scambiando il 1203 e il 1204 con il 2003–2004. Non resta che sorridere di questo errore di stampa[11].

Un capitolo aggiuntivo in appendice (pp.200–210) riporta le più importanti crociate del XIV e XV secolo che coinvolsero Bisanzio per consentire al lettore quantomeno un'idea sommaria di quest'ultima fase. Come sin da principio annunciato, L. non tratta delle crociate che poco o niente riguardarono Bisanzio, mentre un racconto più esaustivo, cui egli stesso rinvia, anche di quelle successive alla quarta si può trovare in M., che vi dedica cinque ulteriori capitoli (capp.10–14).

Una seconda appendice (pp.211–231), decisamente più importante, presenta e analizza brevemente, ma in modo chiaro ed efficace, i contenuti delle varie fonti, occidentali e bizantine, per evidenziarne il punto di vista e illustrare il pensiero dei diversi autori. Questo capitolo ad esempio è completamente trascurato da M., che preferisce rinunciarvi e non citare le fonti neanche nelle note, a favore di una maggiore quantità di citazioni di letteratura secondaria, dalla quale, sostiene, si possono dedurre[12]. Trovo l'atteggiamento di L. decisamente più condivisibile e ritengo che l'analisi delle fonti e la comprensione dei diversi punti di vista degli autori sia essenziale all'interpretazione degli eventi. Questo è comunque un interesse di L. confermato anche dagli altri precedenti lavori[13]. Solo una precisazione, per quanto riguarda Robert de Clari. In effetti non mi trovo del tutto d'accordo con l'interpretazione di questo autore data da L. (pp.228–229): innanzitutto avrei sottolineato il fatto che la teoria qui citata che i greci siano persino peggiori degli ebrei, e che quindi la guerra contro di loro sia giusta e pia, viene attribuita da Clari al clero presente nell'esercito crociato in risposta al dubbio e all'insicurezza sollevatisi in seguito agli insuccessi negli scontri con i greci, se fosse cosa poi tanto cristiana muovere loro guerra. E questo, a mio giudizio mette in rilievo che Clari e i protagonisti del suo racconto lo scrupolo morale ce l'ebbero e chiesero conforto ai membri della chiesa in un momento di incertezza[14]. Inoltre avrei senz'altro accentuato l'elemento di critica di cui solo Clari è capace, e non il Villehar-

[11] Rarissimi sono altrimenti in questo libro gli errori tipografici.

[12] Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, 6.

[13] Cfr. per esempio l'Appendix II „Objectivity and Bias in John Cinnamus, Nicetas Choniates, and William of Tyre", in: Lilie, Byzantium and the Crusader States, 277–297.

[14] Robert de Clari, La Conquète de Constantinople, ed. par P. Lauer. Paris 1924, §§LXXII–LXXIII: Quant li baron furent revenu et il furent descendu des nes, si s'asanlerent et furent molt abaubi et disent que ch'estoit par pechié qu'il riens ne pooient faire ne forfaire a le chité; tant que li vesque et li clerc de l'ost parlerent ensanle, et jugierent que le bataille estoit droituriere et que les devoit bien assalir (…) LXXIII (…)et qu'il ne doutaissent mie a assalir les Grieus, car il estoient enemi Damedieu.

douin tutto preso a stilare la difesa a posteriori per l'operato dei crociati. Clari condanna i grandi cavalieri per le loro colpe e sottolinea che se l'impero latino ebbe così breve vita, fu per via dei ricchi capi dell'esercito, che s'erano spartiti il bottino tra loro, senza dare il dovuto ai meno potenti, come lui, e che si erano macchiati di orribili peccati dopo la conquista di Costantinopoli[15]. Anche solo quest'ultima affermazione andrebbe messa in rilievo, tanto più che nella versione del Villehardouin, com'è noto, sul saccheggio non si fanno commenti.

Il libro di L. è corredato di diverse carte che non solo risultano più numerose, ma anche di più facile lettura delle – pochissime – presenti nel testo di M., spesso un po' troppo preoccupato di ridurre tutto il riducibile[16].

Le note e la letteratura secondaria non hanno la pretesa di esaurire l'argomento, come dichiara L. sin dalla premessa, ma si ripropongono di introdurre all'attuale stadio della discussione scientifica. Ciononostante la bibliografia risulta decisamente più completa delle due scarne pagine di M[17].

Nell'ottica didattica e nella prospettiva di un utilizzo di questo testo anche da parte di un ampio pubblico, le tavole a pp. 232–236 offrono un altro elemento estremamente utile, a mio avviso, per ricapitolare in modo chiaro gli eventi e le date fondamentali dal 1025 al 1461.

Lo scopo dichiarato (p.12) di questo studio era quello[18] di presentare una visione il più possibile oggettiva degli eventi e si può dire che, grazie ad una costante analisi precisa e meticolosa delle fonti, di matrice sia occidentale che bizantina, sulla cui testimonianza quest'opera risulta saldamente strutturata, e grazie inoltre ad uno scrupolo scientifico rigoroso nel rinviare anche ad altri autorevoli studi, alle opere che trattino nello specifico le problematiche più discusse e alla molteplicità delle interpretazioni, L. abbia condotto un'indagine vigile e il più possibile monda da pregiudizi o anche da coinvolgimenti emotivi di qualsivoglia parte. E se, come infatti è il caso, pur essendo accurata e puntuale, non risulta pesante, ma anzi di scorrevole lettura, che invita ad approfondire, è già di per sé un notevole successo. Alcuni temi sono già stati trattati altrove da L.: poco male, qui si trova un buon quadro riassuntivo dell'evoluzione della sua, e non solo sua, teoria interpretativa e la precisa informazione sull'attuale stato della ricerca.

*Laura Isnenghi*

---

[15] Clari, Lauer, §CXII: Si fu perdus li empereres, que on ne seut onques que il devint, et li cuens Loeis et molt d'autres haus hommes, et tant d'autre gent que nous n'en savons le nombre, mais que bien i perdi on trois chens chevaliers; (…) Ensi faitement se venja Damedieus d'aus pour leur orguel et pour le male foi qu'il avoient portee a le povre gent de l'ost, et les oribles pekiés qu'il avoient fais en le chité, aprés chou qu'i l'eurent prise.

[16] Anche il carattere della grafia – ma ciò non è certo frutto di una scelta dell'autore – è talmente ridotto da mettere a dura prova anche gli occhi più esercitati alla consultazione di vocabolari e manoscritti! Anche da questo punto di vista il testo di L. risulta senz'altro di più agevole lettura.

[17] Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, 253–254.

[18] Come già in Lilie, Byzantium and the Crusader States, VII: finora le relazioni tra Bisanzio e gli stati crociati nel vicino oriente sono stati indagati o da parte di medievalisti che scrivono sulle crociate o di bizantinisti che si occupano dell'impero bizantino. Sono sempre state considerate solo da due punti di vista.

Georgios Pachymeres, Philosophia: Buch 10, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles. Editio princeps. Einleitung, Text, Indices von Eleni Pappa (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Commentaria in Aristotelem Byzantina 2). Athens, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον ἐκδόσεως ἔργων Ἑλλήνων συγγραφέων 2002. X, 142*, 118 S. ISBN 960-7099-92-3.

To Late Byzantine students of philosophy, Aristotle's obscurity was a commonplace. In Theodore Metochites' *Semeioseis gnomikai* (c. 1326), it was attributed to the Stagirite's wish to seem wiser than he actually was, his *doxosophia*. Metochites complained that when Aristotle in his *Metaphysics* finally has to deal with the questions he has postponed in his treatises on natural philosophy, 'he eludes his hearers by means of obscurity and contrives to be completely incomprehensible, presumably in order that they shall not realise that he is far from living up to his promises and the expectations which he has created ...' (3.4.1).[1]

Yet the Late Byzantine students were relatively privileged. In contrast to their contemporaries at the Western European universities, they were able to read Aristotle in the original. And in contrast to many earlier generations of Greek readers, they had access to a corpus of learned commentary which covered practically every part of Aristotle's work. The remaining gaps in this corpus were filled in the early 12th century by men like Michael of Ephesus, Eustratios of Nicaea, and Stephanos (?Skylitzes), at least some of whom were commissioned by the princess Anna Komnene. One important product of these men's activity is the continuation of the extant commentary of Alexander of Aphrodisias on *Metaphysics* 1–5, which was executed by Michael of Ephesus. [2]

In addition, the Late Byzantine student who did not have the time or patience to bother about the many puzzles of Aristotelian exegesis, but wished to have a general understanding of Aristotle's thought, could often turn to a kind of ready-made interpretations of Aristotle's writings known to us as paraphrases. The Aristotelian paraphrase as a genre dates back to Late Antiquity, when Themistius claimed to have invented it (*In An. post.* 1.2–16). But it has probably never been more popular than it was in Middle and Late Byzantium. From c. 1050 and forward a number of learned men tried their hands at rewriting various parts of the *corpus aristotelicum* in a less allusive and elliptical language, the most well-known being, perhaps, Michael Psellos, Theodore of Smyrna, Leon Magentenos, Sophonias, and indeed Theodore Metochites himself.

The paraphrase genre was congenial to an educational culture which favoured literary elegance and broad encyclopaedic learning. It seems natural that it should develop in the direction of greater brevity and lesser loyalty to the progression of the authorial text. Such a development is manifest in the *Philosophia* by the historian and polymath George Pachymeres (1242–c. 1310).

The *Philosophia* offers an overview of Aristotle's philosophy in 12 books. The only parts of it which have hitherto been printed in the original Greek are Book 1 (*Organon,* Paris 1548 etc.) and Book 12, Part 2 (*De lineis insecabilibus*, which has supplanted the pseudo-Aristo-

[1] Translation by K. Hult, in: Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy: Semeioseis gnomikai 1–26 & 71. Göteborg 2002, 41.

[2] His identity has been conclusively proved by C. Luna, in: Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la *Métaphysique* d'Aristote. Leiden, Boston and Cologne 2001, 1–71.

telian text in some early printed editions). To these is now added Book 10 (*Metaphysics*), in a critical edition with prolegomena and indexes by Eleni Pappa.

This is a most welcome contribution to the history of philosophical studies in Late Byzantium. It is especially important for the history of the Aristotelian commentary as a philosophical genre. P. argues (p. 35*) that the *Philosophia* cannot be described simply as an Aristotelian paraphrase. She is obviously right. It is true that Pachymeres' work shares with the paraphrase the aim of presenting Aristotle's thought in a more readily accessible form. But in its quest for brevity and orderly structure it crosses over into the genre of compendium, as exemplified by Nikephoros Blemmydes' *Introductory Epitome* (c. 1260). Thus both the work as a whole and the 12 individual books are organized on thematic principles, rather than following the Aristotelian corpus book by book, chapter by chapter, paragraph by paragraph.

It seems to me that the most adequate description of the *Philosophia* would be 'a hybrid between paraphrase and compendium'. This accounts for the fact that we find in it some clear expressions of disagreement with Aristotle, a feature normally associated more closely with the genre of compendium than with that of paraphrase. The disagreement is over Aristotle's doctrine of the eternity of the heavens (chapter 4.4).[3] The hybrid form may also go some way towards explaining certain inconsistencies in Pachymeres' way of referring to passages in Aristotle's works sometimes in the first person (paraphrase style), sometimes in the third (as might be expected in a compendium). I shall come back to this.

P.'s edition, a revised doctoral dissertation from the University of Hamburg, is the second volume in the series *Commentaria in Aristotelem Byzantina* edited by the Academy of Athens (parallel to the series *Philosophi Byzantini*). The book is well produced. I have spotted about twelve misprints, none of them very serious (unless the ungrammatical sentence on p. 35* is due to one).

It falls into two main parts: prolegomena (pp. 1*–142*) and edition proper (pp. 1–118). The prolegomena treat in 11 chapters of questions pertaining to the author and his work (chaps. 1–6), of the MS tradition (chaps. 7–10), and of the editorial principles embraced by P. (chap. 11). They are followed by a select bibliography (pp. 139*–142*). The edition proper contains a Greek text, an *apparatus aristotelicus*, an *apparatus fontium*, and an *apparatus criticus*. There are three indexes to the edition: *nominum, verborum memorabilium* and *locorum*. (There are no indexes to the prolegomena.) Four plates illustrate Pachymeres' handwriting in the two main witnesses to the text (see further below).

Chapter 1 offers a reliable summary of the known facts about Pachymeres' life and writings. My only quibbles are that I miss an authority for the statement that Pachymeres was a student of George Akropolites (p. 4*), and that I think the description of the 'Weiterbearbeitung der Holobolos-Übersetzung von Boethius' Schrift *De topicis differentiis*' is misguided (p. 5*; more on this later). Also, the classification of Pachymeres' *Quadrivium* as natural science (p. 6*) is an anachronism.

[3] In addition, Pachymeres insists that 'those who say that Being and Unity are the principles of all things' would have withstood Aristotle's criticism if they had only transcended sensible Being and Unity, which are but predicates (section 4.3.1: I missed references in P.'s apparatuses to Aristotle's discussions of the Platonic and Pythagorean view that Being and Unity are substances, in Beta 4, 1001a4–b25; Zeta 16, 1040b16–27; Iota 2; Mu 8, 1084b13–32).

Chapter 2 treats briefly of the contents, structure, manuscript transmission, and previous translations and editions of the *Philosophia*. Chapter 3 addresses the question of the title of the work. This is absent in one of the autograph MSS owing to the loss of the first 22 leaves. P. seems to make contradictory statements about its presence in the other autograph MS (p. 13*). The work is however referred to as Φιλοσοφία in the author's own preface, and this is also the title it bears in the bulk of the MS tradition, so P.'s decision to edit it under that title seems absolutely warranted.

In Chapter 4, the date of the *Philosophia* is discussed. P. argues (pp. 16*–17*) from the fact that Pachymeres is called by the title of *protekdikos* in parts of the MS tradition to the conclusion that the work in its final form probably dates from after 1285. This seems over-cautious in view of the fact that the paper of the two autograph MSS is dated by watermarks to 1300–05. The statement on p. 17* that the title of *protekdikos* is common also in MSS of the 'Weiterbearbeitung' (which is supposedly earlier than 1282) need not cause any worry, since it is false. As is clear from P.'s own MS descriptions, the oldest MS in which this work is attributed to Pachymeres is Esc. R.I.10 (copied by Andreas Darmarios in 1570). I shall come back to this below. Another oddity on p. 17* is that even though P. states that Pachymeres' *Quadrivium* was probably published around the turn of the 14th century, it is impossible to know what the implication will be, since she omits to say whether or not the title of *protekdikos* occurs in the MSS of this work.

In the latter half of Chapter 4 (which could well have been converted into a separate chapter), P. turns to Book 10, the *Metaphysics*. A survey of the points of contact between this book and the many other learned activities in which Pachymeres was engaged is interesting in itself, even if (as P. admits, p. 19*, p. 22*) it does not yield any certain conclusions as to the relative dates of these activities. P. is sceptical (pp. 21*–22* n. 74) about the recent suggestion that the unedited pseudo-Philoponean commentary on the *Metaphysics* should be attributed to Pachymeres (as part of it is, in Cod. Ambros. F 113 sup. [gr. 363]).[4] Some further discussion of this issue would have been appropriate in this chapter.

Chapter 5 outlines the contents of the 14 chapters of *Philosophia* 10. These do not correspond with the 14 books of Aristotle's *Metaphysics*, though the order of discussion is roughly the same (see the synopsis on pp. 32*–33*). One notable difference is that Pachymeres' work ends with two chapters on the eternity of movement (which Pachymeres rejects) and the unmoved mover, based on *Physics* 7–8 as well as *Metaphysics* Lambda.

Chapter 6 raises some important questions about Pachymeres' aims and methods. I have already mentioned P.'s discussion of the genre problem. Another point of interest in this connection is how the author conceived of his own work. If the *Philosophia* is, as I suggested above, a hybrid between paraphrase and compendium, it may reasonably be asked whether Pachymeres was deliberately crossing over the genre boundaries, as his contemporary Sophonias was, who expressly tried to strike a balance between paraphrase and exegetical commentary, in his *In De anima*. In P.'s opinion, 'Pachymeres' Arbeit zielt durch seine eigenen Hinzufügungen, die Überleitungen und Verbindungen von Stellen sowie durch die Auswahl, die Zusammenfassung und die Umgestaltung der aristotelischen Passagen auf eine neue, einheitliche Synthese' (p. 34*). She especially points to the author's cross-references as evidence of his attempt to create a self-contained work. This seems plausible in

---

[4] See S. ALEXANDRU, A New Manuscript of Pseudo-Philoponus' Commentary on Aristotle's *Metaphysics* Containing a Hitherto Unknown Ascription of the Work. *Phronesis* 44 (1999) 347–352.

some cases, but the reference ἐν τῷ Λάβδα διαληψόμεθα (11.15) is incomprehensible as a cross-reference (the passage of Pachymeres' work which according to P. is meant is numbered δʹ. εʹ). It can only be understood as a reference to *Aristotle's* Lambda.[5] The use of the first person in conjunction with this reference suggests identification with the commented author, which is a not uncommon feature of the paraphrase genre. Contrast, for example, 9.22–10.5, where the third person is used in referring to Mu and Nu 'of the present work' (which, again, can only mean the commented work). This sort of vacillation is found throughout the whole book. It seems to suggest that Pachymeres may not have had a very clear idea of the specific nature of the work he was composing.

As regards its purpose, P.'s assumption that it 'entweder dem Elementarunterricht in der Philosophie diente oder als stark bearbeitete Zusammenfassung aus einem Unterrichtslehrstoff hervorgegangen ist' (p. 35*) seems to overestimate the level of education in early 14th-century Constantinople, where I think only the most advanced philosophy students would have a go at Aristotelian metaphysics. There is also no evidence for Pachymeres' having taught so extensively in the field of philosophy (cf. p. 22*), although Manuel Philes' funeral poem on his teacher (not adduced by P. in this connection) bears witness that he lectured on logic (*Carmina* 2:400–5, ll. 33–38 Miller).

Chapters 5–6 of P.'s prolegomena suffer from a certain repetitiveness: the superscriptions, contents, and sources of Pachymeres' chapters are specified with many overlaps on pp. 23*–33*. One inconsistency here is that on p. 27* it is said that section 4.2.4 contains 'Aporien aus Buch B', but on p. 31* the same section is correctly described as a reproduction of 'die im Buch K stehende Zusammenfassung von im Buch B gestellten Problemen …'.

Chapter 7 offers detailed descriptions of the 35 extant MS witnesses to the text, among which are one wholly and one partially autograph MS (**B** = Berol. Ham. 512 [gr. 408] and **P** = Par. gr. 1930, respectively). Seven of these descriptions are based on *in situ* inspection, the others on microfilm copies. I have not been able to test their reliability, but they seem very thorough. Among the 'noch nicht identifizierte oder verschollene Handschriften' listed on p. 39* the two MSS used by Bechius might have been included (cf. p. 11* n. 40).

Chapter 8 treats of the relationship between the two autographs. P. declares that '[e]ine Untersuchung des Verhältnisses der Apographa zueinander ist bei Vorhandensein von Autographa selbstverständlich überflüssig' (p. 98* n. 234). This may be true so far as the *constitutio textus* is concerned, but there are other respects in which it is certainly not. Let me illustrate my point by turning to Chapter 10, 'Zur Verbreitung der *Metaphysik* und der *Philosophia*.' In it, P. wishes to shed light on the use of the *Philosophia* by contemporary and later scholars, by discussing its circulation as an integral work as well as in separate books, in the form of excerpts, and in indirect transmission (since the chapter deals not only with the *Metaphysics* some mention might have been made here of the borrowings from the *Philosophia* in Joseph the Philosopher's *Encyclopaedia*).

P. first points to the fact that the *Philosophia* (or parts of it) is often transmitted together with certain other philosophical works by Pachymeres and others. The most obvious example is the group of MSS in which it is transmitted together with what P. calls 'die Weiterbearbeitung der von Manuel Holobolos angefertigten Übersetzung des Werkes des Boethius *De topicis differentiis* von Pachymeres' (p. 120*; cf. p. 5*; p. 11*; p. 17*; p. 53*;

[5] Cf. 84.21, where P. in her apparatus refers not to Pachymeres' *Physics* (*Philosophia* 2), but only to Aristotle's.

p. 61*; p. 70*; p. 82*; p. 90*). This short text was edited by Nikitas.[6] It has been argued (to my mind convincingly) by Ebbesen that it is not at all based on Holobolos' translation (also edited by Nikitas *op. cit.*), but is itself a free translation of some Latin 13th-century material, perhaps found in a MS of Peter of Spain's *Summulae* or a similar work.[7] Ebbesen also pointed out that the attribution to Pachymeres is found in no MS older than Esc. R.I.10 (copied by Andreas Darmarios in 1570) and therefore is of no value;[8] he hypothesized that the 'Weiterbearbeitung' and the *Philosophia* 'were copied from different sources and only joined when the gathering containing [the 'Weiterbearbeitung'] was bound with the bigger work' (p. 170).

Ebbesen's hypothesis receives support from P., who contends (pp. 120*–121*) that it is improbable that the two autographs contained the 'Weiterbearbeitung' before they were mutilated. Indeed, this is what her persuasive reconstruction of their lost parts strongly suggests (pp. 99*–100*). Her conclusion is that the 'Weiterbearbeitung' 'höchstwahrscheinlich in einer späteren Phase der Überlieferung der *Philosophia* einverleibt wurde'.

There are, however, certain points that need to be clarified before this conclusion can be accepted. The oldest MS in which the 'Weiterbearbeitung' appears together with the *Philosophia* is Athous 4311 (Iviron 191). It was dated by Lambros[9] and Nikitas[10] to the 13th century. It is dated by P. (pp. 52*–55*) to the 14th century. This may well be correct, but it would have been more convincing if P. had stated her reasons. A few years ago, I read a conference paper (forthcoming) in which I concluded on the basis of the information given in Nikitas' edition that there must have been at least two lost MSS of the 'Weiterbearbeitung', both of which were ancestors to the Athos MS and both of which contained the *Philosophia*. It now appears from P.'s MS descriptions that this information may not have been reliable (most importantly, the 'Weiterbearbeitung' may not occupy ff. 1v–4r in the Athos MS, as stated by Nikitas [p. cxl], but ff. 1v–4v, as stated by P. [p. 53*]), and my conclusion may therefore not be supported by the actual facts. Still, supposing that the readings of Laur. plut. 86,22 implied in Nikitas' apparatus are correct (it is once certainly and three times probably in the right against all other MSS), it seems likely that this MS is independent of the Athos MS, and that accordingly there must have been at least one MS prior to the Athos MS which also contained the *Philosophia*.

At this point an investigation of the relationship of the *Philosophia* texts in the Athos and the Florence MSS not only to each other but also to the rest of the tradition would have come in very handy. It could have made it possible for us to ascertain whether the Florence MS is really independent of the Athos MS, and if so, whether the lost archetype must after all be identical with one of the autographs. These questions are not of purely pedantic interest. If it could be shown that one of the autographs did contain the 'Weiter-

---

[6] Boethius, De topicis differentiis καὶ οἱ μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ Ὁλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη. Εἰσαγωγὴ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τῶν κειμένων ὑπὸ Δ. Ζ. Νικήτα. *Corpus Philosophorum Medii Aevi: Philosophi Byzantini* 5. Athens, Paris and Brussels 1990.

[7] S. Ebbesen, George Pachymeres and the Topics. *CIMAGL* 66 (1996) 169–85.

[8] In fact it is found also in Bechius' Latin translation, published in print for the first time in 1560, and it may have been in one or both of the MSS on which this was based (they have not been identified and may be lost).

[9] S. P. Lambros, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, vol. 2. Cambridge 1900, 54.

[10] Pp. cxl–cxli; cf. Ebbesen, p. 184.

bearbeitung', this would make a strong case for the authorship (or rather translatorship) of Pachymeres, and would thus allow the inference that Pachymeres – who may have belonged to the milieu around Manuel Holobolos at the Patriarchal School of Constantinople in 1265–1273 – knew Latin.

It may be added that P.'s repeated statement that Berol. Phill. 1521 is a direct copy of **B** (p. 98*–100*; cf. p. 14*; p. 58*) would have been even more plausible had she undertaken the investigation to show that there are no extant intermediates or descendants of intermediates. Also, the question as to whether or not the proem to the whole work was originally in **B** could possibly have been definitively solved by such an investigation.

Chapter 9 accounts for an abridged version of *Philosophia* 10, which is circulated in three MSS. The relations between the MSS are correctly judged, although I fail to understand the statement that 'Die Codices Esc. Y.I.10 und Marc. 218 … sind vom [sic] ihm [sc. Vat. gr. 267] nicht abhängig, so daß eine weitere Stufe zwischen dem Vaticanus und den beiden anderen Hss. angenommen werden muß' (p. 114*). I do not see how there can be any intermediate stage between unrelated MSS. Apart from that, I find the comprehensiveness of this account quite admirable.

I have already discussed Chapter 10, so I turn now to the editorial principles which P. embraces in Chapter 11. These are ones that over the last 15 years or so have gained increasingly widespread acceptance in editions of Byzantine texts generally and in those based on autograph witnesses especially.[11] Only 'sheer errors' (125*) are corrected, and punctuation is normalized (137*); other deviations from the classical rules are faithfully transcribed from **B**.

In the present reviewer's opinion, these principles are essentially sound, but they need to be modified in the light of two important considerations. The first is that even authors do make mistakes. That an author's mistakes should be corrected may seem evident in cases such as spelling errors and dittographies (as in 78.23 of P.'s edition). But I think the same holds when it comes to the accentuation of enclitics, where Byzantine scribes and authors clearly tried to follow certain rules, but quite understandably not always succeeded. If a Byzantine author fails to maintain any consistent system of such rules, this is to my mind sufficient evidence that he or she committed mistakes, and I think it would be preferable for an editor to correct these mistakes. Much the same is true of word division.

The other consideration is that a – if not the – primary purpose of most Greek editions must be to make the text accessible to readers. Depending on the type of text, these will be familiar in various degrees with the Byzantine rules of punctuation and accentuation. This consideration is especially valid in the case of *editiones principes*.

Both of these considerations apply to such passages as pp. 27.21–22 and 56.9 of P.'s edition, where it is somewhat disconcerting to find ἐξαρχῆς and ἐξ ἀρχῆς in successive lines, and καθυποκειμένου and καθ' ὑποκειμένου in the same line, although there is apparently no semantic or stylistic point in the variation.

But these are trifles. Those cases where the accentuation affects the sense and the MSS are nevertheless followed against established convention are a more serious matter. These are mostly cases of the indefinite pronoun τὶς, which is sometimes enclitic, sometimes oxytone (some of these cases occur in verbatim excerpts of Aristotle). It may be that to some

[11] See e.g. the prolegomena to Reinsch's and Kambylis' edition of Anna Comnena: Annae Comnenae Alexias. Recensuerunt D. R. Reinsch et A. Kambylis. Pars prior: prolegomena et textus. Berlin and New York 2001, 34–57.

specialists it is important to know exactly how the author vacillates on this point. If this is so, I think it would be well to indicate his vacillations in the apparatus criticus. Most readers are bound to be confused when they encounter an oxytone indefinite pronoun in the text. One example is 4.24, where … μὴ ἐῶν ἐννοεῖσθαι τί, ἢ πρὸ αὐτοῦ ἢ μετ᾽ αὐτό (for … ἐννοεῖσθαί τι ἢ πρὸ αὐτοῦ …) does not make for smooth reading.

In the above example, the punctuation seems contrary to the stated principle that '[d]ie Interpunktion der Hs. … wurde nur in den Fällen beibehalten, in denen durch sie der Sinn verdeutlicht wird' (p. 137*).[12] Other seeming violations of this principle include 6.18 (read: … νοεῖ, καὶ τί ἐστι τοῦτο καταλαμβάνει); 11.13–14 (substitute two commas for the full stop and colon); 14.12 (substitute a comma for the full stop); 17.8 (substitute a comma for the full stop); 24.23 (substitute a comma for the full stop); 49.15 (where the text seems to be corrupt:[13] for δεῖ δὲ ἀεὶ ἕκαστον τῷ οἰκείῳ λέγεσθαι ὡς ἠξίου λόγῳ, ἄλλως δὲ μὴ λέγεσθαι. ἀναιρεῖται πάντως τὸ ἀντιλέγειν, one should probably read εἰ δὲ δεῖ ἀεὶ …, ἀναιρεῖται …); 53.6 (substitute a comma for the full stop); 63.20 (remove the comma); 69.9 (substitute a comma for the full stop). At 74.10–13 the reading of **P** *ante correctionem* in combination with the removal of the comma in 74.12 seems necessary.

The *apparatus fontium* is impressive, including as it does references to unedited works such as Michael Psellos' commentary on the *Physics* and Ps.-Philoponus' on the *Metaphysics*. Especially valuable are the references to other parts of the *Philosophia*. Occasionally the *apparatus fontium* as well as the *apparatus aristotelicus* contain too much information (e.g. the reference to *An. post.* at 4.6 is superfluous), occasionally too little (e.g. 60.10–13 is based on Eta 2, 1043a2–4; and see n. 3 above). As P. notes (p. 20*), the commentaries of Alexander and Michael have been put to extensive use by Pachymeres. This is not always indicated in the *apparatus fontium* (e.g. 53.18–23 is based on Michael, 495.22–25; and the reading μηδαμῇ at 67.16 is shared only with Michael). One may also wonder why, if Pachymeres' arguments against the eternity of the world betray the influence of Philoponus, as P. states (p. 32*), Philoponus does not figure in the *apparatus fontium* to sections 4.4–5.

There are some inconsistencies in the use of the apparatuses. Occasionally Aristotelian references are in the *apparatus fontium* (e.g. 54.4–6) and other references in the *apparatus aristotelicus* (e.g., at 16.12–13 Anaxagoras B1 appears in the *apparatus aristotelicus*, whereas at 16.5–6 Homer, *Iliad* 14.201 and 14.302 are in the *apparatus fontium*; both authors are quoted from Aristotle). Some passages of authors quoted from Aristotle are specified, others are not: as a consequence Hesiod, who is quoted at length at 18.1–3, does not make it to the *Index locorum*. Similarly, Aristotle's reference to Plato's *Hippias Minor* in Delta 29 is followed up (50.1–6), but not the one to *Gorgias* 448c5–7 in Alpha 1 (5.4–6).

At 30.6–7 a paraphrase of a paraphrase of part of Protagoras B 1 from Gamma 5 passes unnoticed in the *apparatus fontium*. It is interesting to note that Pachymeres goes on (30.7–8) to ascribe also part of Democritus B 125 (not in Aristotle) to Protagoras,

[12] P.'s example of the application of this principle is not very well chosen. The relevance of the explanatory note (p. 137* n. 305) is not clear. The Anmerkung in Kühner–Blass (1:331) has to do with cases where a word is 'mentioned, not used'; the example is not of this kind.

[13] This is indeed surprising, since it implies that Pachymeres must have used a now lost earlier source which he did not take the trouble to emend in spite of its patently defective state.

apparently equating the latter's view that truth is relative with the former's view that sensible qualities are. This equation is indeed implied by Aristotle in Gamma 5 (1009a38–b17), and expressly stated by Philoponus in his *De anima* commentary (71.23–28). It is, however, repudiated by Democritus B 69 (Democrates) and Plutarch, *Adv. Col.* 4, 1108F. Anyway, there is no reference to the Democritus fragment in P.'s apparatuses.

As P. notes (p. 33*), Pachymeres' faithfulness to his source(s) varies. Sometimes he takes more or less verbatim excerpts, sometimes he summarizes or paraphrases. In the latter cases P. sometimes observes the commendable practice of writing 'cf.' immediately before the source-reference, sometimes not (e.g. the paraphrase of *Phaedo* 99a–b at 14.8–15). In view of Pachymeres' wayward habits it is understandable if P. abstains from noting his every departure from the Aristotelian text (although a more clear-cut distinction between paraphrase and excerpt in the apparatus would have made this possible in the case of excerpts). In some cases, however, where Pachymeres' text is more or less incomprehensible, as in 32.10 (περί : παρά Aristotle) and 59.12 (αὐτή : αὕτη Aristotle), a note of the authentic reading in the apparatus would have been helpful.

As I said, this edition is a significant contribution to the much-neglected study of philosophical teaching and learning in Late Byzantium. The editor has carried out a large task with considerable skill and patience. She can be proud of her achievement.

*Börje Bydén*

## Theodore Metochites On Ancient Authors and Philosophy. Semeioseis gnomikai 1–26 & 71. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indexes by Karin Hult. With a Contribution by Börje Bydén (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 65). Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis 2002. XLIV, 360 S. ISBN 91-7346-434-1.

This book is an exemplary work of philology. By combining edition, translation, and interpretation – each of the finest quality –, this book makes a text of the distant past accessible to modern readers and, more importantly, it renders premodern philosophical thought fascinating. As the abstract that appears on page iv informs us, "the book contains a critical edition of 27 chapters of the *Semeioseis gnomikai*, a collection of 120 essays by the Byzantine statesman and scholar Theodore Metochites (1270–1332)." This is the first critical edition of Metochites's essays (for the full contents see pp. xv and 4–19), replacing the nineteenth century edition by C. G. Müller and Th. Kiessling (Theodori Metochitae Miscellanea philosophica et historica. Leipzig 1821). This new edition will be completed in four volumes; it is an undertaking of the Metochites Project, a collaborative effort between the Department of Greek Studies, Philosophy and History of the University of Cyprus and the Department of Classical Studies of the Göteborg University. The Project was initiated in 1993 by Ole L. Smith and Panagiotis A. Agapitos; beyond the edition it includes studies on the *Semeioseis* within the wider context of Metochites's work and fourteenth century Byzantine culture.[1]

[1] See Theodoros Metochites on Philosophic Irony and Greek History: Miscellanea 8 and 93. Edited with an introduction, translation, and notes by Panagiotis A. Agapitos, Karin Hult, and Ole L. Smith. Nicosia and Göteborg 1996.

In this first volume of the *Semeioseis*, Karin Hult wrote the introduction and produced the edition and translation of the Greek text, while Börje Bydén has contributed an essay on "The Nature and Purpose of the *Semeioseis Gnomikai*: The Antithesis of Philosophy and Rhetoric" (pp. 245–288). Both scholars have performed an excellent work with deep knowledge of Metochites and the literary and philosophical tradition, of which he was part, and with an exceptional sense of how to accentuate details in editing, translating, interpreting. In the introduction, Hult deals with the date of the first publication (May 1326–May 1328) and character of the *Semeioseis* as well as with the principles of the present edition. She also presents the three manuscripts on which the edition is based: two early fourteenth century mss, Par. gr. 2003 (P), a copy supervised by Metochites's student Nikephoros Gregoras shortly after Metochites's death, and Marc. gr. 532 (M), a ms. perhaps once owned by Bessarion, and a sixteenth century copy of M (Scor. gr. 248 = E). As Hult convincingly argues P and M appear to be independent of one another but could have been copies of the same exemplar (for a diagram of the likely genealogy of the manuscript tradition see p. xxx; see also p. xxxii for a list of another seventeen mss., dating mostly in the sixteenth century, all copies of P). Both the edited Greek text and its translation read well. In all of her editorial and translation choices, Hult offers a valid interpretation of Metochites's demanding Greek. The notes that accompany the text clarify issues of translation, point to sources and parallel texts, and demarcate seminal concepts, images, issues of both content and form. In all respects, edition and translation are models of how one should work with Byzantine philosophical texts.[2]

Bydén's essay is of an equal value. With a careful reading of original texts, their metatextual assumptions, and modern interpretations (primarily the brilliant reading of Metochites by Hans-Georg Beck[3]) Bydén defines the horizon of cultural and literary expectations that the *Semeioseis* evoked within the context of their original production. It is what Bydén calls the "communicative function of the work" (p. 245), how the work might have been perceived by its author and contemporary audience. Bydén argues that the *Semeioseis* is primarily a "literary project" (p. 288) or else a "formal solution to a material problem" (p. 260). The material problem is the inability or, rather, impossibility to produce *new* philosophical thought (an inability that Metochites theorizes in his *prooimion*) and the formal solution is Metochites's *Semeioseis*: personal notes and memoranda, that (a) intentionally give the impression of being spontaneous, *i.e.* not intended for publication, (b) have a heavily moral message to convey, and, last but not least, (c) represent an "intellectual self-portrait" (cf. pp. 268 and 288) of their author. It is a literary form that anticipates Montaigne (p. 288) and consciously evokes the work of Plutarch and the style of Synesius, the two literary heroes of Metochites, as, of course, Metochites imagined them. *Semeioseis* are thus more a proposition of a philosophical style (a studied naturality, a "natural" eloquence) and of a philosophical mind, *i.e.* Metochites's mind, rather than of a philosophical content.

One cannot agree more with Bydén's reading of the *Semeioseis*, a reading which also Hult reflects in her edition, translation, and notes. Indeed, this reading highlights two of what one might consider persistent features of Byzantine philosophy: its rhetoricality and its emphasis on subjectivity. Rhetoricality is not so much the highly rhetorical form that the

---

[2] The *Index* of Greek words at the end of the book is a substantial bonus, since the Greek is supplied with a rendering in English; future translators of Byzantine philosophical texts will find both the translation and the *Index* very useful.

[3] H.-G. Beck, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. Munich 1952.

Byzantines and Metochites, perhaps more than anyone else, attached to their philosophical thought; rather, it is the centrality that Byzantine thinkers afforded to the examination of language and style, *i.e.* their consciousness that language and rhetoric are fundamental in the construction of philosophy. Centuries before Nietzschean philosophy, the Byzantines recognized that aesthetics and truth are cognate categories; Metochites's *Semeioseis* are nothing but a materialization of that recognition.[4] As for the emphasis on the subject it is an element of Metochites's writings that cannot escape one's notice. Not only did he perceive his work as a picture (*pinax*) of his mind (see pp. 264–265) but he also struggles throughout the essays of this volume to set the parameters for the philosopher's identity.[5]

This stress on rhetoricality and subjectivity that these essays bring to the fore may lead one to reflect further on a more general trend of Byzantine philosophy, namely a spirit of *aporia, i.e.* of conscious openness and skeptical attitude, that imbues Metochites's *Semeioseis.* While, for instance, Metochites affirms the importance of philosophical subjectivity (thinking and will, *noēsis* and *boulēsis*) he simultaneously acknowledges their insufficiency when language intervenes (*Semeiosis* 9); he also displays an ambivalent attitude toward pleasure (*Semeiosis* 6.3–4) and, above all, Metochites considers irony to be fundamental for the philosophical enterprise (*Semeiosis* 8).[6] This aporetic philosophical stance may in fact be the argument of the *aporia* in Metochites's *prooimion*, which Bydén examines in his essay. To bring Bydén's argument one step further, the *Semeioseis* are perhaps not only a formal solution to a material problem, but also a *material* solution, in as much as they problematize the very relation between form and matter, self and tradition.

However that is, this edition, which is only worthy of praise, is a welcome contribution to the study of a philosophy rarely valued yet full of nuances and pleasant surprises, Byzantine philosophy.

*Stratis Papaioannou*

---

[4] See e.g. how Hermogenes's *On the Method of Force* and Aristotle's *Metaphysics* are discussed side by side in one essay (*Semeiosis* 21: the point of the essay is that neither writer should have written such works because the products fall short of the promises made and expectations created), how Metochites highlights the rhetoricality of Plato's work (*Semeioseis* 24 and 25.1.6–7; cf. John Doxapatres [eleventh century], *Rhetorical Homilies On Aphthonius's Progymnasmata* 116.16f.; ed. Rabe, Prolegomenon Sylloge 9), or how he acknowledges that everyone is *sophistical*, that everyone performs (*Semeiosis* 4.3.3–4).

[5] These parameters are a series of interrelated forms of subjectivity: (a) cognitive (there is a recurrent emphasis on the importance of memory [*mnēmē*], the recording of *logismoi,* the treasure house of the *nous*), (b) moral (e.g. freedom, self-mastery, possession of self), and (c) authorial (Metochites insists on the author's will and consistency).
With respect to this, two minor notes on the translation are apposite here. When Metochites claims (5.1.4) that Aristotle is superb in *logismois* and *dianoia,* logismoi indicates more the contents and processes of thinking rather than "arguments" as Hult translates. Similarly, it seems that in 4.5.2 Metochites asserts that truth *about oneself, i.e.* self-knowledge, (and not merely truth in Hult's rendering) is "the most arduous achievement."

[6] With respect to the gap that separates discourse from thinking and Metochites's openness to pleasure it should be noted that these ideas appear early on in his thought as this is recorded in the *Ethikos* (see § 50 p. 212.21f. and § 25 p. 138.22f.; ed. I. D. Polemes, Athens 1995).

Börje Bydén, Theodore Metochites' *Stoicheiosis Astronomike* and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 66). Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis 2003. XI, 547 S. ISBN 91-7346-459-7.

In this impressive volume, Dr. Bydén (B) offers the first critical edition of the first five chapters of the first book of *Stoicheiosis astronomike* of Theodore Metochites, as well as an extensive discussion of the philosophical arguments contained in this work as well as in other contemporary sources.

The first chapter attempts to answer such perennial questions as *What is Byzantine philosophy?*, *What is Byzantine philosophy like?* and so on. It is an appropriate introduction to a book investigating the philosophical background of the works of Metochites, which have not been examined till now under this perspective.

In the second chapter B. deals with the influence of Aristotle on Metochites. He argues that in most cases Metochites follows the neoplatonic interpretation of the Stagirite, a fact hardly surprising in Byzantium, while on the other hand the Palaiologan scholar does not refrain from criticising him more than was customarily allowed by the philosophical tradition to which he is indebted.

The third chapter examines several texts by contemporary authors dealing with natural philosophy, which throw fresh light upon the development of Metochites' thought. The most important of these is *Phlorentios* of Nikephoros Gregoras. The conclusions of this chapter are similar to those of the previous one. Most authors of the early Palaiologan period, though drawing heavily upon the physical treatises of Aristotle, in most cases do not hesitate to take a negative view of his achievements, arguing that he is inferior to Plato.

The revival of the mathematical sciences in the reign of Andronikos II is dealt with in the fourth chapter. Metochites, like many contemporary scholars, regards mathematical science as a way of approaching God, following the tradition of late antiquity, while, on the other hand, he is willing to draw on the achievements of Islamic science, especially in the field of astronomy. In the discussion of the opinions of Joseph the philosopher (p. 221), who compares mathematical sciences to a ladder leading to the divine, B would have done well to include a reference to the study of S. I. Kourouses, Τὸ ἐπιστολάριον Γεωργίου Λακαπηνοῦ – Ἀνδρονίκου Ζαρίδου καὶ ὁ ἰατρὸς ἀκτουάριος Ἰωάννης Ζαχαρίας (*Ἀθηνᾶ. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων* 21). Athens 1984–1988, 206–231, where this particular theory is examined in detail. I think that a short discussion of chapter 32 of Logos 10 and of Poem 2 of Metochites, both of which refer to the importance of the study of nature, though they do not make a clear distinction between natural and mathematical sciences, would also be useful (for a short presentation of those texts and a discussion of the influence of Philo Judaeus upon Metochites' cosmological speculations, see my edition of Logos 10, Θεόδωρος Μετοχίτης, *Ἠθικὸς ἢ Περὶ παιδείας*. Εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοση, μετάφραση, σημειώσεις Ἰ. Δ. Πολέμης. Β′ ἔκδοση, ἀναθεωρημένη, Athens 2002, 43*–88*). It may be noted that Palamas expressis verbis denies the usefulness of the scientific examination of the world as a way of coming nearer to God in his early works against his opponents.

The division of philosophy is the subject of the fourth chapter. Metochites is heavily indebted to Aristotle for the division of philosophy into a theoretical and a natural branch, as well as to Nicomachus of Gerasa as far as the division of mathematics is concerned. The author also examines the scepticism of Metochites, his theory of recollection and his evaluation of sense perception. One would expect a longer discussion of the influence of Maximus of Tyre upon Metochites. I have attempted to investigate the subject, some years ago, in

my article, Ἡ κατὰ νοῦν ζωή. Μία ἀπόπειρα ἑρμηνείας τῶν δοκιμίων να′ καὶ υι′ τῶν *Γνωμικῶν Σημειώσεων* τοῦ Θεοδώρου Μετοχίτη. *Ἐπιστ. Ἐπετ. Φιλ. Σχολ. Ἀριστ. Πανεπ. Θεσσαλονίκης, Τεῦχος Τμήματος Φιλολογίας* 8 (1999) 185–206, arguing that when Metochites speaks favourably about the otherworldly journeys of Epimenides of Crete and Aristeas of Proconnesus, criticising, on the other hand, those who try to approach God without liberating their soul from their body, he may have in mind contemporary hesychasts, who were not willing to let their mind travel outside their body (such as Nicephoros the Hesychast of Mount Athos). It is noteworthy that Palamas castigates vehemently those contemporaries who dream of such spiritual journeys outside their bodies (*Triads*, Chrestou I, 397, 15–20).

The difficult texts of Metochites and other authors quoted in the footnotes are admirably translated in the main text. On p. 274, n. 25 the phrase of the Greek text ὥς τύχεν ἀπίστοισι φορῆσιν αἰὲν μάργως is translated: "as it happens with unfaithful people they carry along blindly forever." I think that we have in front of us a peculiar (epic) type of the dative of the noun φορά, not of the verb φέρω. See, for example, φορῆσι (Poem 15, 312, Featherstone 50), cf. also παλιρροίῃσι (Poem 3, 96, Ševčenko-Featherstone 18), θυέλλησι (Poem 14, 188, Featherstone 28), ἀγορῆσι (Poem 15, 103, Featherstone 40). On the same page, n. 25, the phrase of the Greek text τὰ μυστήρια ἔχει σοφά, μὴ διζεύμενοί πως is rendered: "all the wisdom that the mysteries possess, without inquiring." I think that the subject of the verb ἔχει is God (ὁ ἄναξ), not μυστήρια. A better translation: "not inquiring into the wise mysteries that God possesses."

Some suggestions concerning the punctuation of the chapters of the *Stoicheiosis astronomike* , masterly edited by B., are offered below:

1, 1, 88–104 With the punctuation adopted (full stop after ἄρα, line 88) the infinitives προσεπικτᾶσθαι, προστιθέναι (lines 88–89) are left in the air. The full stop must be deleted, since both infinitives are governed by the verb οὐκ εἶχον (line 85), being parallel to the infinitive χρῆσθαι (line 85).

1, 1, 152–154 The full stop after ἐνταῦθα should be deleted. The accusative ὄντα (καὶ τὴν ἐν τούτοις διατριβὴν ἀνόνητον ὄντα μοι καὶ μάταιον πόνον καὶ πλάνον ὄντως ἀσχολίαν) is paratactically connected to the previous participle ὡς μηδὲν ἔχων ἔπειθ' ὁτιοῦν δρᾶν ἐνταῦθα. Metochites does in some cases connect in parataxis an absolute participle in the accusative to another member of the sentence, while one would have expected a genitive absolute (see the introduction of my second edition of *Ἠθικός*, p. 157*).

1, 1, 358–366 The sentence ὅσος ὁ περὶ ταύτην ζῆλος is the object of the previous verb (τί τις ἂν) ἐρεῖ. Therefore the full stop after ἐρεῖ should be removed.

1, 1, 376–379 ἐδόκει δὴ … ξυνεῖναί οἱ πάνυ τοι πλεῖστον ἔχων σὺν ὀλίγοις, τοῦτο καὶ λόγων τῶν αὐτοῦ πάντα θαυμαστῶν ἀκροᾶσθαι. It is clear that σὺν ὀλίγοις τοῦτο is used parenthetically. The comma which divides ὀλίγοις from τοῦτο should be deleted. σὺν ὀλίγοις τοῦτο means: "sharing this privilege with few other people" (i. e. to listen to the admirable speech of the emperor).

1, 1, 453–455 καὶ τοῦτ' ἐδόκει γε οὕτω πᾶσι, κἀμοί γ' ἐδόκει τοῦτο πολὺ μάλιστα. τόδ' ἀλλοῖον ἦν τὸ κατ' αὐτὸν πρᾶγμα. Τόδ' should be corrected to τὸ δ'. The peculiar Byzantine practice of treating δὲ as an enclitic is responsible for this small mistake which occurs quite often in modern editions.

1, 1, 534 The comma after συλλογίζεσθαι should be omitted. The sentence ἃ χρόνοις … συλλογίζεσθαι is connected to the pronoun ταῦτα (line 534), which recapitulates, so to speak the content of the previous sentence, being in its turn the object of the participle πορίζειν … φιλοτιμούμενος (line 535), which is left in the air, if we adopt the punctuation of the editor.

1, 1, 558–564 The participle τρίψας seems to qualify the verb ποιοῦμαι (line 565). Therefore the comma after the word τέλος (line 563) should be omitted. Καὶ (line 564) means: "in addition to."

1, 1, 779–783 μετρίαν ἀντιδιδοὺς ταύτην τὴν χάριν τῷ δεσπότῃ … τῆς γ' ἐπιστημονικῆς ταύτης τῶν κατ' ἐμὲ λόγων καὶ τῆς σοφίας ἥντινα ἄρα. ταύτην δή τις ἄν μοι θεῖτο προσθήκης καὶ ἐπικτήσεως. With the punctuation adopted the meaning is rather obscure. The adjective ἐπιστημονικῆς is not connected to any noun. The comma, therefore, should be deleted, since the adjective in question qualifies the words προσθήκης καὶ ἐπικτήσεως. The phrase ἥντινα ἄρα ταύτην δή τις ἄν μοι θεῖτο is parenthetic.

1, 3, 53 The comma after οὐσίαν is to be deleted. Ταῦτα δὴ πάντα (line 53) summarises the meaning of the preceding nominatives (paragraph 4). The verb of this extremely long sentence is to be found in line 61 (ἀποδείκνυσι).

1, 5, 180–182 εὖ γὰρ δῆλον ὡς εἰ πάντα τῆς ἀνάγκης ταύτης τῶν ἀστέρων ἀπαραιτήτως αἰτιατὰ τὰ γιγνόμενα πάντως ἀνεμέσητα ὅπως ἄρ' ἔχοι, καὶ οὐ μή ποτέ τι κατ' ἀνθρώπους ἐπαινετόν. A comma after γιγνόμενα should be added, since the sentence beginning with πάντως is the apodosis of the conditional clause coming before it. The editor considers this sentence as conditional (see his paraphrase, on p. 378: "if everything that happens is a morally indifferent effect of astral necessity, *and* there is no cause for blame …then all virtue and vice will be abolished"). However the sentence ἀρετή τε καὶ κακία πᾶσα ἐκποδὼν ἐσεῖται (line 186–187) is connected in parataxis (τε) to a sentence coming previously, so it can not be the first apodosis.

The author states modestly that his book neglects the synchronic description of the early Palaiologan philosophy, limiting itself to a diachronic approach to its subject. I would rather disagree. The book is a major contribution not only to the study of Palaiologan philosophy but to an understanding of Byzantine philosophy as a whole.

*Ioannis D. Polemis*

## Theodori Dexii opera omnia edidit Ioannis D. Polemis (*Corpus Christianorum – Series Graeca* 55). Turnhout, Brepols – Leuven, University Press 2003. CXXXVI, 390 S. ISBN 2-503-40551-7.

When in 1996 Dr Ioannis Polemis published his doctoral thesis on Theophanes of Nicaea[1] he gave a summary account of the theological controversies that were provoked by the writings of Gregory Palamas in 14th century Byzantium. He then wrote: "The philological study of the texts of this period is a necessary prerequisite for anyone who wishes to study the details of these controversies" (op. cit., p. 15). The present publication gives an admirable example of the sort of work that is essential, and fortunately it fits into a series of publications, such as the edition of Akindynos by Juan Nadal (CCSG 31), which have revolutionised our knowledge of the period. The figure of Theodore Dexios has a special interest because up to now he has been a vaguely known "minor" character, completely overshadowed by the likes of Barlaam, Nikephoras Gregoras, Akindynos and, of course, Palamas himself. But also because the odds were so heavily weighed against his ever stepping into the lime-light. His works have survived in only single manuscripts, and at

[1] I. D. Polemis, Theophanes of Nicaea: His Life and Works [*WBS* XX]. Vienna 1996.

least one of these was extremely difficult to decipher. They could be edited only by a scholar endowed with extraordinary patience and ingenuity, plus a very thorough knowledge of Greek.

The volume presented here contains three works, all the extant writings of Theodore (as far as one can judge): the so-called "Appellatio" (ἡ ἔκκλητος ["appeal"] is Dexios' term for it) which fills 184 pages, two letters (25 and 85 pages long) to friends, and an explanation of Christ's transfiguration, tentatively dubbed a "treatise" as it appears to be an independent work (15 pages).

The editor displays an unusually objective view of the works to which he has devoted an extraordinary amount of time and energy:

> „Dexios is a typical Byzantine theologian of the period of decline. Thoroughly traditionalist and unwilling to go beyond the teachings of the Fathers, he represents a highly conservative spirit, along with many other thologians of the same period, who were quite unable to argue in an original manner and contented themselves with repeating long extracts from older texts, whose meaning they made more obscure than it really was, by offering excessively inventive interpretations, taking into account neither the personality of their respective author, nor their date and milieu." (Introduction, p. LXIII)

One must admit that these lengthy discussions of the nature of the light of the Transfiguration – was it created or uncreated? was it identical with Christ? was it something symbolic? – all argued with astonishing venom (so that anyone holding a different view is consigned to the hell of the heretics), seem misguided if not profitless to readers in the 21st century. However, this is the reality of Byzantium, and such discussions pervaded the thought-world stretching from the Emperor (John Kantakouzenos), through the synods of bishops, into the monasteries, and presumably into the whole teaching establishment. This is where one has to look to see how they thought and how they talked.

Dexios is clearly engaged in a struggle on two fronts: the whole of his "ekkletos" is a passionate attack on strictly Palamite teaching, viz. the affirmation (repeated *ad nauseam*) that *uncreated divine energy became light visible to human eyes*, and *could continue to show itself to certain individuals*, while being somehow *an "inferior" divinity*: τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμψαν φῶς, ἄκτιστον καὶ ἐνέργεια οὐσιώδης Θεοῦ App. 18, 56–57; cf. App. 6, 26–31; 16, 11–16; 17, 26–29; 19, 14–17; … ἄκτιστον τὴν αὐτὴν καὶ ὑφειμένην καὶ διαφέρουσαν ἀπειράκις ἀπείρως τῆς θείας οὐσίας 21, 3–7, and cf. 23, 23–25; 24, 112–115, 151–155; φῶς ἕτερον δογματίζειν ἄκτιστον, ὁρατὸν καὶ τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ληπτὸν τῶν τὴν ἡσυχίαν ἄκρων καὶ νηπτικῶν 29, 17–19. But much more interesting, to this reader at least, was the battle being fought by Dexios on another front, this time not against the strict Palamites, but against a group of anti-Palamites, those who were prepared to affirm that the light of Tabor was something "created". Paradoxically Dexios refuses to admit that one can affirm that the light was either uncreated or created. For him such affirmations go beyond anything to be found in previous teaching, and therefore were not appropriate. In so far as he is willing to give a positive account of the light emanating from the body of Christ he would claim that it is "Christ himself, the uncreated and the created" (αὐτὸς ὁ Χριστός, ὁ ἄκτιστος καὶ κτιστός) [Ep. II, 26, 68]; in other words, one cannot distinguish between Christ and his light.

However, points of view that can be resumed in a few lines are expounded by Dexios in torrents of complicated sentences that stretch out over endless pages. One may well be tempted to give up as the polysyllabic phrases succeed one another in sentences that run into 19 lines (App. 27, 64–83), 21 lines (App. 27, 84–105), 22 lines (App. 44, 46–68), 24 lines (App. 39, 35–59), each more complicated than the last. Negatives are piled on negatives

(App. 11, 38–39; 16, 18–19; Ep. II, 11, 73). The editor speaks highly of Dexios' "elegant" style. It is certainly true that one is in touch here with a man who has a complete mastery of Byzantine Greek, and the reader is made aware of the period to which this prose belongs by the editor's brave decision to adopt his author's spellings – running together words that in classical times would have been separated: hence such puzzling apparitions as τομεχριτοῦδε [App. 69, 8], τοαποτοῦδε [App. 69, 132], μηότιγε [App. 31, 8], τομεχρινῦν [App. 36, 8], ἐπόλιγα [Ep. 1, 57]. Dexios loves to play on words and sounds: τὴν εἰσοχὴν καὶ ἐξοχὴν [App. 29, 12–13], ὁ τῶν τοιούτων ἀρρήτων καὶ ἐπιρρήτων δογμάτων πατήρ [App. 45, 10–11], ὁ τούτου συνήγορος καὶ ὑπερήγορος [App. 46, 50], to give just a few examples. He can write with great force, mixing biting sarcasm and irony, particularly in his criticism of the Emperor to whom the whole "appeal" is directed, and drawing liberally on a very wide range of classical authors (Aristophanes, Plato, Homer) and on an even wider range of Patristic authors. The editor's work in tracking down these numberless references is a *tour de force*. However, surely the over-all impression is of an extremely garrulous, repetitious old man? Τί γὰρ εἰ καὶ συνεχῶς λέγοιτο ταῦτα; he protests [App. 41, 8–9] … δεῖ γὰρ τὰ αὐτὰ πολλάκις λέγειν περὶ τῶν αὐτῶν [App. 69, 124–125]), and refers to himself as, ὡς ἐν βαθεῖ τῷ γήρᾳ καὶ παρηκμακότι τῷ χρόνῳ [App. 61, 54–55].

If the strictly theological interest of these writings is less than their philological, even the latter must give precedence to their historical/sociological relevance. They enable one to form some idea of the complex intellectual substructure underpinning the surface narrative of synodal discussions and patriarchal *regestes*. Not that such writings float unattached above the realities of life: it was a dangerous business to hold different theological views: the threat of punishment – imprisonment or floggings – are in the background (App. 1, 36; 20, 48–49; Ep. I, 17, 15; Ep. II, 3, 120–121, 138–147). This may explain why uncertainty remains about the status of these writings: were they ever "published" in any meaningful sense? The only copies that have come down to us appear to be the author's personal belongings; this would explain his many handwritten corrections to the *ekkletos* (with bits of paper gummed over or added in), and the unfinished state of the second Letter (Ep. II). It remains an open question why Dexios did not add his name, nor indeed a title to the *ekkletos*, although a space has been left for this in the manuscript. There are intriguing references to other writings (App. 8, 2–3 ἀρκεσθέντες οἷς βραχέσιν ἐν ἄλλοις εἰρήκαμεν, and 70, 29–30), but no other sources refer to these. His friends and contacts are rarely named, but they were clearly numerous. And the debates, and disagreements, between them appear to have been violent: ἐπειρώμην, ὅσον οἷός τ' ἦν, τοῦ κατ' αὐτῶν σφοδροτάτου μίσους ἀφιστᾶν [Ep. I, 3, 22–23]. Very striking, as the editor points out [Introduction LXIV–LXVI], is the blatant nature of the *Kaiserkritik*, Kantakouzenos being called ὑποκριτής [App. 49, 102] and accused of assuming unwarranted powers to judge [App. 60, 58–64] and in danger of going to hell [App. 65, 5–7] – though given the uncertain succession of Emperors at this time such an attitude is less surprising. Palamas himself gets short shrift, ὡς ἰοβόλον ὄφιν [App. 64, 116], but a great number of key figures are mentioned *en passant*, like Glykas (under the name of Sikidites, Ep. II, 11, 23) and John Italos (the excellent Index of names makes it easy to track him down). Dexios has no time for the "Latins" (mentioned App. 3, 49, but also criticised anonymously for the *Filioque* [App. 1, 52–53]), and takes it for granted that the "Romans" are the inhabitants of Constantinople (App 17, 2; 63, 39; 68, 35).

This reviewer's only regret is that the obvious blemishes in the English of the Introduction were not ironed out beforehand: in general these are minor, and do not make the text unintelligible: p. XIV line 10 down, "what" for "which" [ditto p. XX line 13], and line 7 up, "back" is not needed; similarly p. XXXVIII last line, "up" is not needed; of course prepo-

sitions are notoriously difficult in English [e.g. p. LX line 11 up, read "At" instead of "On"; p. LXXVII note 199, line 1, "to" not needed], as is the use of the definite article [not needed p. LXVI line 12 up]; p. LXI line 4–5 "not nearer defined" would be clearer as "unspecified". But on occasions the fault is more serious: p. XXV line 14 down, a word is missing, "testimony" perhaps?; p. LVII line 4 up, "advices" incorrect for "instructions"; p. LXXXI line 6 "sticks" for "the sticking", and line 15 "In revenge", presumably misled by the French, *En revanche*, when in English "on the other hand" would be correct; p. C, line 10 up, read "been" in place of "be"; p. CV, line 6 up, read "On the contrary" in place of "On the opposite"; p. CXVIII, line 11 up, read "former" in place of "formers".

A curious point not mentioned by the editor concerns the phrase "inferior to human intelligence", repeatedly attributed in the Epistles to Barlaam though in different versions: κατώτερον νοήσεως [Ep. I, 10, 16; Ep. II, 11, 60], χεῖρον νοήσεως [Ep. I, 10, 64, and Tract. 1, 48], χεῖρον καὶ κατώτερον νοήσεως [Ep. II, 3, 42–43]. Dexios claims that a fuller explanation has been given in the *ekkletos* (καθάπερ ἐν τῇ συντεταγμένῃ ἡμῖν ἐκκλήτῳ δηλοῦται πλατύτερον) [Ep. II, 3, 44–45], but it seems to be missing in the only text of the *ekkletos* preserved to us. Perhaps some Latin phrase, e.g. "sub intelligentiam cadit" (to deny that the light of Tabor was "supra" human understanding) lies behind this phrase, which appears unintelligible in Greek.

A final word of praise for the excellent "Summaries" provided by this most conscientious of editors: some fifty pages provide a lucid guide through these complicated paragraphs, which will be appreciated even by those with some knowledge of Greek. And for his Greek text it is clear that the editor has been exceptionally well served by the back-up team of the *Series graeca* of the *Corpus Christianorum*. Appropriately this volume is dedicated to another great Greek scholar, who happens to be editor's father. It is a major contribution to our knowledge of the thought and language of Byzantium in the fourteenth century.

*Joseph A. Munitiz*

## Fra Giovanni di Fedanzola da Perugia, Descriptio Terrae Sanctae. Ms. Casanatense 3876. Edizione U. Nicolini† – R. Nelli. Traduzione italiana e note S. De Sandoli† – E. Alliata. English translation by J. Boettcher. Coordinamento A. Bartoli Langeli – A. Niccacci (*Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior* 43). Jerusalem, Franciscan Printing Press 2003. 187 S., 75 S. Anhang, 2 Pläne.

Mittelalterliche Pilgerbeschreibungen des Heiligen Landes, besonders westlicher Provenienz, sind in reicher Zahl überliefert. Das vorhandene Textmaterial erweitert sich beständig, neben zusätzlichen, zuvor noch nicht wissenschaftlich ausgewerteten Handschriften bekannter Abhandlungen tauchen dabei zuweilen auch gänzlich neue, überhaupt unbekannte Schriften auf. Zu letzteren ist die dem ersten Drittel des 14. Jahrhundert zuzurechnende *Descriptio Terrae Sanctae* des Franziskaners Giovanni di Fedanzola da Perugia zu zählen, die nun erstmalig der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Der Text ist durch einen *Codex unicus* überliefert, den in Rom aufbewahrten *Casanatense* 3876. Es handelt sich um eine aus 74 Folios bestehende Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, die neben dem Text (1r–66v) einen Index aus der Hand des Autors enthält (67r–74v). Auf Folio 31v zeigt die *Descriptio Terrae Sanctae* eine Skizze von Nazareth, auf Folio 51v eine detailreiche Darstellung der Grabeskirche.

Giovanni di Fedanzola weist sich im Text als ein Angehöriger des Minoritenordens aus, geboren in Perugia, und als *minister Terrae Sanctae*. Aus anderen Quellen ist bekannt, daß er 1327 *inquisitor* in Rom gewesen ist, 1328 in Perugia und in ganz Umbrien. Im gleichen Jahr fuhr er nach Avignon, wo er schon bald die Gunst von Papst Johannes XXII. gewinnen konnte. Anfang der 30er Jahre des 14. Jahrhunderts brach er auf in das Heilige Land, das er intensiv bereiste, dies in Begleitung von lokalen, auch arabischsprachigen Führern und von Bibelgelehrten. Ungewöhnlich war sein langes Verweilen vor Ort, so hat er beispielsweise oftmals den Berg Tabor bestiegen und in den Grotten von Bethlehem die Messe gelesen.

Neben eigenen Beobachtungen hat Fedanzola die Informationen von verschiedenen literarischen Quellen in seinen Text einfließen lassen; besonders wichtig waren ihm das *Onomasticon* des Eusebios von Kaisareia, das in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus verwendet wurde, der Brief 108 des Hieronymus, genannt *Vita Paulae*, und die beiden Werke des Flavius Josephus, die *Antiquitates iudaicae* und *De bello iudaico*. Seine Hauptquelle aber war der *Liber secretorum fidelium crucis* des Marino Sanudo, ein umfangreiches Kompendium der Geschichte und der Geographie des Heiligen Landes, das im Jahre 1321 der Kurie in Avignon übergeben worden ist und dort unserem Autor bekannt geworden sein dürfte. Die dem *Liber* beigegebene Karte der *Terra Sancta* enthält ein Koordinatenkreuz, das die genaue Lokalisierung einzelner Ortschaften in der Region erlaubt. Ungeachtet verschiedener Textentlehnungen hat Fedanzola dieses Koordinatenkreuz übernommen und zum Kern seines eigenen Werkes gemacht: er unterteilte das Heilige Land vom Libanon im Norden bis nach Beersheba im Süden, wenig südlich des Toten Meeres, in 83 Quadrate, von der Mittelmeerküste im Westen bis nach Arc und Petra im Osten in 28 Quadrate. Jede Lokalität war damit durch zwei Koordinaten festgelegt und in ihrer Lage genau bestimmt. Der Text der *Descriptio Terrae Sanctae* beginnt nach einer kurzen methodischen Einführung (1r–2r) mit der Beschreibung der Örtlichkeiten im äußersten Osten, um sich dann langsam zur Mittelmeerküste vorzuarbeiten, innerhalb der „Längengradkoordinaten" erfolgt die Beschreibung von Nord nach Süd (2r–41v). Der zweite Hauptteil der Schrift enthält, wieder mit Bezug zum Koordinatenkreuz, eine Beschreibung des Weges von Nazareth über Jerusalem nach Bethlehem (41v–66v). In beiden Teilen finden sich geistliche und weltliche Themen miteinander kombiniert, neben umfangreichen Hinweisen auf die biblische Tradition, die mit den einzelnen Lokalitäten verbunden wird, enthält der Text auch naturkundliche Beobachtungen (beispielsweise der Bericht über die Krokodile unweit von Kaisareia Maritima, 39v–40r), eigene Überlegungen (neben der häufig verwendeten, innere Distanz zur Überlieferung ausdrückenden *dicitur*-Formel etwa die Erklärung, daß die volkskundlichen Vorstellungen über die Milchgrotte in Bethlehem nicht mit den strengen Bestimmungen des jüdischen Gesetzes in Einklang zu bringen und von daher abzulehnen sind, 65v–66v) sowie zahlreiche Erläuterungen und Korrekturen zu Ortsnamen, Lagen und Entfernungsangaben, die die enge Vertrautheit Fedanzolas mit der bereisten Region zum Ausdruck bringen.

Die hier vorgelegte, ansprechend gearbeitete *Editio princeps* dieses ebenso interessanten wie ungewöhnlichen Pilgertextes enthält neben dem lateinischen Text eine englische und eine italienische Übersetzung (1–124); letztere verweist auf den ausführlichen, in italienischer Sprache gehaltenen Kommentar, der in annähernd 450 Anmerkungen kaum einen Wunsch offen läßt (125–69). Alleine eine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen griechischsprachigen Heilig-Land-Literatur und ihrer so gänzlich anderen Art der Präsentation fehlt, doch ist dies ja nach wie vor ein genereller beklagenswerter Mangel der internationalen Palästinakunde. Die Edition wird durch eine knappe Bibliographie (170–73), einen

Namens- (174–84) und einen Quellenindex (185–97) abgerundet, als einen besonderen Luxus präsentiert sie sodann in einem 75-seitigen Anhang ein Faksimile der gesamten Handschrift. Wieder einmal haben die so rührigen Franziskaner in Jerusalem ein bedeutendes Buch vorgelegt, das eine intensive Lektüre und Auseinandersetzung verdient.

*Andreas Külzer*

## Io Notaio Nicola de Martoni. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi da Carinola a Gerusalemme 1394–1395 (Paris – Bibliotheque Nationale N. 6521 du Fonds Latin). A cura di Michele Piccirillo (*Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior* 42). Jerusalem 2003. VIII, 222 S.

Am 17. Juni 1394 brach der aus dem süditalienischen Carinola stammende Notar Nicola de Martoni von Gaeta aus auf, um in Begleitung mehrerer Gefolgsleute die *Terra Sancta* zu bereisen. Über Malta führte ihn die Route in die Gewässer vor der Peloponnes, dann durch die Ägäis nach Alexandreia, das am 25. Juli des Jahres erreicht wurde. Die Reisenden zogen nach Kairo, von dort aus weiter zum Sinai, wo sie am 27. August eintrafen. Nach einer kurzen Zeit des Verweilens zog man über Gaza und Bethlehem nach Jerusalem; Nicola de Martoni folgte hier der „klassischen Besichtigungsroute“ und besuchte neben den Heiligen Stätten vor Ort auch einige Lokalitäten bis zum Jordan hin, zog dann aber schon nach Jaffa am Mittelmeer (28. Oktober). Gleich vielen byzantinischen Reisenden verzichtete er auf einen Besuch Galiläas, legte dafür aber am Hafen von Beirut an. Von hier aus zogen die Reisenden über Zypern, die kleinasiatische Südküste und die griechischen Gewässer zurück nach Italien, am 27. März 1395 traf Nicola de Martoni dann wieder in Carinola ein. Nur wenige Monate später war der Bericht seiner Erlebnisse vollendet. Die erste Edition dieses *Liber peregrinationis ad Loca Sancta* betitelten Textes, der infolge verschiedener profaner Kapitel wie *De habitu Judaeorum*, *De vino et fructibus* oder *De habitu mulierum* eher als eine Reisebeschreibung denn als ein Pilgerbericht zu werten ist, erfolgte bereits Ende des 19. Jahrhunderts durch L. Le Grand (Relation de pèlerinage à Jérusalem de Nicola de Martoni notaire italien [1394–1395]. *Revue de l'Orient latin* 3 [1895] 577–669). Dank dieser soliden Studie wurde die Reisebeschreibung, die zu den ansprechendsten westlichen Gattungsvertretern des 14. Jahrhunderts gehört und beispielsweise auch für Zypern und das südliche Griechenland zahlreiche interessante Informationen tradiert, der wissenschaftlichen Welt bekannt. Die hier enthaltenen Beobachtungen, mehr noch aber die verschiedenen Hinweise, die Nicola de Martoni auf die Präsenz der Franziskaner im Heiligen Land gegeben hat, dürften dazu geführt haben, daß der Text nach gut einhundert Jahren im Rahmen des *Studium Biblicum Franciscanum* einer erneuten Veröffentlichung gewürdigt wurde: das hier anzuzeigende, von M. Piccirillo herausgegebene Buch beginnt mit einer kurzen Einführung „Io Notaio Nicola“ (1–11), unterbrochen von acht nicht in die Seitenzählung eingebundenen Tafeln mit farbigen Abbildungen, danach folgt der in drei Hauptteile unterteilte lateinische Text des *Liber peregrinationis ad Loca Sancta* (1394–1395) samt einer italienischen Übersetzung: I. *A Calinola Jerusalem usque* (14–75), II. *Jerusalem* (76–97), III. *A Jerusalem Calinolam usque* (98–169). Es schließen sich einige knappe Erläuterungen an, die freilich kaum über grundlegendste Informationen und mehrere eher willkürlich ausgewählte Literaturangaben hinausgehen (171–85). Nach einem abermaligen teilweise sehr touristisch anmutenden Abbildungsteil von 16 nicht in die Zählung eingebundenen Seiten folgen als eine Art Hintergrundinformation drei kleinere Abhandlungen: „Relazione del pellegri-

naggio a Gerusalemme di Nicola de Martoni Notaio italiano (1394–95)“, dies eine Übersetzung der entsprechenden, oben genannten französischen Ausführungen von L. Le Grand (185–90), sodann „La navigazione nel Mediterraneo nel XIV secolo“ von F. Cardini (191–209) und „Il Regno di Napoli e la situazione politica nel XIV secolo“ von G. Ligato (210–18). Ein knapper Ortsindex (219–22) beschließt die Abhandlung, die ungeachtet ihrer gediegenen äußeren Gestaltung bedauerlicherweise einige Wünsche offen läßt. Unübersehbar ist das Buch für ein weiteres Publikum geschrieben, das mit der Reisebeschreibung des Nicola de Martoni unterhalten und für die Schönheiten des Heiligen Landes begeistert werden soll. Für ein Publikum freilich, das auch geneigt ist, für diesen eher schlichten Zweck den relativ hoch anmutenden Verkaufspreis von 60 US $ zu entrichten. Wissenschaftlichen Ansprüchen aber, und dies ist ein ungewöhnliches Urteil für Schriften, die unter der Obhut der Franziskaner in Jerusalem entstanden sind, wissenschaftlichen Ansprüchen vermag das Buch nicht zu genügen, wie schon der schmalbrüstige Kommentarteil vor Augen führt. Wesentlicher aber noch für diese Wertung ist der völlige Verzicht auf die Folioangabe der die Reisebeschreibung überliefernden Pariser Handschrift innerhalb des lateinischen Textes, und dies, obgleich das Manuskript sogar im Titel des Buches aufgeführt ist. Auch einen textkritischen Apparat sucht man vergebens. Dies sind unverständliche Mängel, die die Verwertbarkeit der vorliegenden Abhandlung entscheidend einschränken und den wissenschaftlich motivierten Leser wieder auf die alte Edition von L. Le Grand zurückführen.

*Andreas Külzer*

## Anna Anastasiade-Symeonide, Αντίστροφο Λεξικό της Νέας Ελληνικής. Thessalonike, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών 2002. κγ′, 745 S. ISBN 960-231-097-9.

Das *Rückläufige Wörterbuch der neugriechischen Sprache* ist das Ergebnis eines Projekts, das 1996 seinen Anfang nahm und nach sechs Jahren vollendet wurde. Anna Anastasiade-Symeonide und ihre Mitarbeiterinnen haben das bisher reichste Lexikon der neugriechischen Sprache erstellt, das rund 180.000 Lemmata zählt, darunter viele Neologismen, literarische und gelehrte Wörter und andere, die bisher noch nicht lexikalisiert worden sind. Das Lexikon beinhaltet aber nicht nur Wörter, sondern auch hypolexische und hyperlexische Einheiten. Ein nicht geringes Problem bei der Erstellung der Lemmata bereiteten die Unregelmäßigkeiten der neugriechischen Orthographie, z. B. die Doppelformen (τραίνο-τρένο) und die Lehnwörter (γίββωνας-γίβονας), die anhand eines einheitlichen, nach den Prinzipien von M. Triandafyllidis erstellten Systems (S. ιθ′) lexikalisiert wurden. Das Lexikon wendet sich in erster Linie an Linguisten, die sich mit der Flexions- und Derivationsmorphologie bzw. der Wortbildung beschäftigen, aber auch an alle, die sich für die Orthographie oder die Dichtung interessieren. Es ist ein unbestritten großer Vorteil des Werkes, dass es auch in elektronischer Form zugänglich ist (www.komvos.edu.gr).

Auf ein Vorwort und eine ausführliche, mit Bibliographie versehene Einleitung, in der die Methodik der Erstellung der Lemmata erläutert wird, folgt das eigentliche Lexikon: die rückläufig alphabetisierten Lemmata mit der Markierung der grammatischen Kategorie. Als Leitfaden der Lexikalisierung gilt das Prinzip, ein Wort nur einmal, in seiner Hauptform, aufzunehmen und nur diejenigen Formen als selbständige Lemmata hinzuzufügen, die nach den grammatischen Regeln nicht erschließbar sind. Die orthographischen Doppelformen bleiben weitgehend außer Betracht.

Eine andere Frage war, was überhaupt aus dem unendlichen Reichtum der Sprache ins Lexikon aufgenommen werden sollte: Hier war es das Ziel, diejenigen Elemente des neugriechischen Wortschatzes aufzunehmen, die von den meisten Sprechern angenommen werden und in neugriechischen Texten mit großer Wahrscheinlichkeit vorkommen können. Es ist aber nicht ganz klar, nach welchem Prinzip die hyperlexischen Einheiten aufgenommen wurden und nach welchen Kriterien ihnen die grammatischen Kategorien zugewiesen wurden. Der Ausdruck γίνομαι Λούης (S. 398) trägt z. B. die grammatische Markierung Ρ:ΟΕ (Verb: Indikativ Präsens), was allerdings nur das Verb γίνομαι betrifft, nicht aber den ganzen Ausdruck. Der Ausdruck τελώ υπό επιτροπεία (S. 28) hingegen trägt die Markierung Εκφρ (Ausdruck). Ein anderes Beispiel wäre της άρνας το νερό (S. 342), markiert als Ο:οε (Substantiv, Neutrum Singular) und σκεύος εκλογής (S. 399), markiert als Εκφρ (Ausdruck).

In der Einführung wird festgelegt, dass bei den Lehnwörtern, deren Genus Schwankungen aufweist, beide Genera markiert werden, z. B. πάρκινσον Ο:θε, οε (Substantiv: Femininum Singular, Neutrum Singular). Das ist aber nicht immer der Fall: φραπέ wird z. B. nur als Maskulinum bezeichnet (Ο:αε), obwohl dieses Wort meistens als Neutrum gebraucht wird. Im Fall der Verben werden nur Modus und Tempus konsequent bezeichnet, Numerus und Person nur selten, Genus gar nicht. Was die Lexikalisierung der Numeralia anbelangt, können wir feststellen, dass ein Teil fehlt: unter zehn fehlen μηδέν, δύο und επτά/εφτά.

Das Lexikon ist die Modernisierung und Vervollständigung des Rückläufigen Wörterbuches von G. Kourmoulis (Αντίστροφον Λεξικόν της Νέας Ελληνικής. Athen 1967), ergänzt durch die Markierung der grammatischen Kategorie nach französischem Vorbild (B. Courtois, Dictionnaire grammatical inverse du français, 1990). Was aus dem Lexikon von Kourmoulis nicht übernommen wurde, ist die Statistik: die Häufigkeit der wortschließenden Buchstabenkombinationen (die letzten zwei bzw. drei Buchstaben) wird bei Kourmoulis sowohl bei den Lemmata als auch im Anhang angezeigt und auch mit anderen Sprachen verglichen. Neuerungen sind die Lexikalisierung von hyper- und hypolexischen Einheiten sowie die Markierung der grammatischen Kategorie bei allen Lemmata.

Kurz zusammengefasst: Trotz kleinerer Inkonsequenzen ist das Lexikon von Anna Anastasiadi-Simeonidi mit den Erstlexikalisierungen und den anderen Neuerungen ein sehr nützliches Nachschlagewerk für alle Neogräzisten.

*Dora E. Solti*

Heimo Dolenz, Damous-el-Karita. Die österreichisch-tunesischen Ausgrabungen der Jahre 1996 und 1997 im Saalbau und der Memoria des Pilgerheiligtumes Damous-el-Karita in Karthago. Mit Beiträgen von Hans R. Baldus, Doris Feichtinger, Elke Koser, Claudia Kunze, Karin Schmidt, Notburg Schütz, Andrew G. Tindle und Olwen Williams-Thorpe (*Österreichisches Archäologisches Institut Sonderschriften* 35). Wien, Österreichisches Archäologisches Institut 2001. 253 S., 98 Fig., 142 Abb., 5 Beil. ISBN 3-900305-32-3.

Der vorliegende Band behandelt die Ergebnisse zweier Grabungskampagnen (1996 und 1997), die unter der Ägide des Institut National du Patrimoine, Tunis in der Rotunde (‚Rotonde souterraine') und im Saalbau südwestlich der Basilika Damous-el-Karita am Rande des antiken Karthago durchgeführt worden sind.

Dabei handelte es sich in erster Linie um eine „archäologische Nachsuche" (S. 9), da

die Anlage bereits im Jahr 1912 freigelegt und 1930 teilweise restauriert worden ist, ohne daß ein Grabungsbericht vorgelegt worden wäre. So wird im vorliegenden Werk auch der Altbefund dokumentiert, der die Voraussetzung für die Durchführung neuer, stratigraphischer Sondagen war. Der Band gliedert sich in vier Abschnitte: In Kapitel I (S. 11–19) wird eine Übersicht über den Forschungsstand und die Quellenlage zur Basilika Damous-el-Karita gegeben, in Kapitel II (S. 21–39), für das H. Dolenz, D. Feichtinger und N. Schütz gemeinsam verantwortlich zeichnen, der Baubefund des dreischiffigen Saalbaus um neue Grabungsergebnisse erweitert, während die Ausführungen in Kapitel III (S. 41–104) das Kernstück der Untersuchungen behandeln: den Zentralbau der Memoria, die dem Pilgerheiligtum in justinianischer Zeit hinzugefügt worden ist. Kapitel IV (S. 105–135) enthält Beiträge zum Fundmaterial (Keramik, Marmor-, Glas-, Mosaik-, Stuck-, Inschriftenfragmente) des Gesamtkomplexes sowie zur Ausstattung (Bauplastik, Mosaiken, Wandmalerei) der Rotunde (K. Schmidt und C. Kunze; S. 105–120), zu den Fundmünzen (H. R. Baldus; S. 121–125), erweitert um die Analyse spätantiker Mörtelproben aus Karthago (E. Koser; S. 127–132) sowie um die petrographische Analyse einer Säule aus dem Inneren der Rotunde (O. Williams-Thorpe und A. G. Tindle; S. 133–135 auf Englisch). Eine englische und eine französische Zusammenfassung vervollständigen die Publikation.

Die Basilika Damous-el-Karia (damous arab. ‚Tunnel‘, Karita von *caritas* abgeleitet) liegt am Nordostrand der Colonia Iulia Carthago, an der Ausfallstraße, dem *cardo maximus extraurbanus*, der nach Megara (La Marsa) führte. Ein immer sichtbar gebliebener tonnenüberwölbter Annexbau war vermutlich toponym. Entdeckt und in der Folge ausgegraben wurde die Basilika 1878 von A.-L. Delattre. Deren Freilegung folgte 1930 eine umfassende Instandsetzung der Ruinenanlage. Im Zuge derer wurden aus umherliegendem Material und einem täuschend antiken Mörtel Mauern bis in 1.5 m Höhe aufgeführt: „Der heute noch aufgehende Baubestand der Damous-el-Karita ist als imposantes Skelett zu bezeichnen, ja nicht einmal dies, es ist das über weite Teile erst 1930 wiedererbaute Skelett dieser Kirchenanlage“ (S. 12).

Neue Grabungen im Bereich südlich der Südapsis der Kirche bestätigten die Annahme, nach der die Kirche über einer ab dem 2. Jh. n. Chr. bestehenden Nekropole erbaut wurde, die sich aus dem Privatfriedhof um eine *villa suburbana* entwickelt hatte: In der Sondage (SO) 128 wurden z. T. verputzte Mauern und eine Zisterne angetroffen, die den 1882 auf dem Areal der Basilika freigelegten Fund eines kaiserzeitlichen Venusmosaiks, das eine Wohnbebauung erschließen ließ, ergänzen. Einen *terminus post quem* für die Errichtung der Basilika bietet ein Halbcentenionalis ([Mü 1] Constantius’ II; 355/61 n. Chr.), der unter dem Südapsisfundament in einem sonst fundleeren Lehmstratum auf dem Mörtelestrich zwischen zwei Mauern der Vorgängerbebauung gefunden worden ist. Dadurch kann der bisher aus Grabinschriften gewonnene Datierungsansatz der Kirche an das Ende des 4. Jhs. (vgl. L. Ennabli, Carthage. Une métropole chrétienne du IVe à la fin du VIIe siècle. Paris 1997) untermauert werden.

Durch die Gegenüberstellung des Befundes aus den Grabungen der Jahre 1996 und 1997 mit den antiken Überlieferungen zur karthagischen *Basilica Fausti* gelingt es dem Autor überzeugend, eine Identifikation derselben mit der Kirche von Damous-el-Karita plausibel zu machen. Argumentationspunkte sind dabei die Existenz einer heidnischen Nekropole unter der Basilika, die mit der Erwähnung der *areae Fausti* in Quellen des 3. und der ersten Hälfte des 4. Jhs. n. Chr. übereinstimmt und auch Mitgliedern der christlichen Gemeinde Karthagos als Begräbnisplatz offenstand, ferner die zahlreichen Bestattungen im Kirchenbereich, die eine Memorialkirche mit *ad sanctos*-Bestattungen charakterisieren, was in einem Schreiben der Synode an Papst Johannes II. 535 n. Chr. in den Worten „*Haec basilica Fau-*

*sti apud nos dicitur multis martyrum corporibus insignita*“ zum Ausdruck kommt. Das extreme Bauvolumen der elfschiffigen Basilika Damous-el-Karita legt zudem die Vermutung nahe, daß es sich hier um die eine der beiden orthodox gebliebenen Kirchen Karthagos (*Basilicae Fausti* und *Novarum*) handelt, in denen die tausenden Kriegsgefangenen interniert wurden, die Geiserich nach der Eroberung Roms 455 nach Karthago hatte bringen lassen, darunter auch Valentinians III. Witwe Eudoxia mit ihren Kindern. Da die Damous-el-Karita als einzige der Basiliken Karthagos ein Baptisterium aufweist, war sie wahrscheinlich auch Schauplatz des Wunders, bei dem der blinde Felix durch Benetzung seiner Augen mit dem von Bischof Eugenius gesegneten Weihwasser (Victor de Vita, Historia persecutionis africanae II, XVII 48; CSEL VII 43) sein Sehvermögen wiedererlangte.

Die überlieferte Abhaltung von zwei Plenarkonzilien in den Jahren 419 und 421 *in secretario basilicae Fausti* läßt sich mit dem dreischiffigen 1200 m² großen, apsidenlosen Saalbau in Zusammenhang bringen, der sich im Süden der Basilika befindet.

Dieser ist Gegenstand des zweiten Kapitels. 1997 wurden kleinflächige Sondierungen vorgenommen, deren Ziel es war, Aufschlüsse über Grundriß, Bauphasen und Funktion des Gebäudes zu gewinnen. Die Fundmünzen aus dem Planierungshorizont der Errichtungsphase stammen fast ausschließlich aus dem 4. Jh. n. Chr., wobei die Schlußmünze (Mü 21) ein abgegriffener Centenionalis der valentinianischen Dynastie ist, der zwischen 364 und 378 n. Chr. zu datieren ist. Eine Entstehung des Saalbaus in der oben genannten Form nicht vor dem Ende des 4. bzw. am Anfang des 5. Jhs. wird auch durch die vorläufige Auswertung der Keramikfunde nahegelegt. Eine ältere Bebauung war auf dem Areal nicht festzustellen. Nach der justinianischen Rückeroberung Nordafrikas 533 n. Chr. erfuhr der Saalbau eine tiefgreifende Umgestaltung durch die Adaption der östlichen Raumflucht A-J als Totencubicula („Familienmausoleum“), durch den Anbau von Räumen an das westliche Nebenschiff sowie die Errichtung eines Atrium im Norden des Gebäudes mit einem Propylon am Eingang (Bauphase II). Der Durchbruch der Südapsis der Basilika ermöglichte außerdem ab jetzt nicht nur eine Kommunikation zwischen den einzelnen Gebäuden des Pilgerheiligtums, sondern verursachte auch eine Umorientierung der Basilika nach Osten. Zur selben Zeit entstand durch dieselbe Bauhütte die Memoria im Süden der Anlage. Eine dritte Bauphase des Saalbaus in nachjustinianischer Zeit umfaßte eine Anhebung des Bodenniveaus um 1.5 m und eine Erweiterung des Atriumhofes nach Norden. Hier wurde auch ein Sockel errichtet, der ein freistehendes Monument (Kreuz? *Proscenetarion*?) getragen haben könnte. Die Bauphasen II und III sind relativchronologisch nicht einzuordnen; das Keramikspektrum aus dem Überlagerungsschutt reicht vom 3. bis ins 7. Jh. n. Chr., allerdings ohne islamische Keramikfunde, die Schlußmünze aus dem Mörtelgrießschutt über den Mosaikbodenfragmenten im Saalbau ist ein 20-Nummien-Stück Kaiser Constans’ II., das zwischen 652 und 662 datiert.

Ein architektonisches Unikum ist der zweigeschossige unterirdische Rundbau (sog. ‚Rotonde souterraine‘), der als justinianische Erweiterung der Pilgerstätte entstand. Das Erdgeschoß ist vom Typus eines östlichen Zentralbaumartyriums und als solches zum ersten Mal in Nordafrika vertreten; über zwei Stiegenhäuser erreichte man das Untergeschoß, das die Form einer Hallenkrypta besitzt. Ein halbkreisförmiges Atrium, eine Sigma, ist der Rotunde im Westen vorgelagert und komplettiert das Erscheinungsbild dieses ‚mixtum compositum‘.

Seit seiner Entdeckung durch A.-L. Delattre 1912 wurde der Rundbau mit den unterschiedlichsten Interpretationen belegt: Er wurde als unterirdisches Baptisterium, Mausoleum mit sekundär angesetzten Stiegenhäusern, Mausoleum im Scheitel einer Umgangsbasilika oder als Hagiasma gedeutet. R. Krautheimer war der einzige, der es als Zentralbau-

martyrium ansprach, nicht ohne den Hinweis, daß diese Bauten in Nordafrika ansonsten unbekannt seien.

Bis zu den österreichisch-tunesischen Untersuchungen war die Rotunde trotz Nachgrabungen und Vermessungen nie Gegenstand einer detailgetreuen Dokumentation gewesen.

Bei der 1997 im Ostteil der Rotunde durchgeführten Grabung kamen Reste einer römischen Nekropole ans Tageslicht, deren Bauten vor Errichtung der Memoria geschleift worden waren.

Die Sigma, die zuvor als Teil einer großen Umgangsbasilika gedeutet worden war (A. Lézine, Architecture romaine d'Afrique, Tunis 1963, 83), konnte im Zuge der Bauuntersuchung 1996 als halbkreisförmige, aus der Achse des Zentralbaus verschobene Portikus bestätigt werden, die gleichzeitig mit der Rotunde errichtet worden war. Als Zeitpunkt ist der Umbau (Bauphase II) des Saalbaus mit dem *terminus post quem* von 523 n. Chr. heranzuziehen, da die Südmauer M 103 des Saalbaus mit der Westmauer M 19 der Sigma bindet. Obwohl hauptsächlich Schuttmassen aus den Grabungen von 1912 entfernt wurden, war die Planierschicht zwischen den Mauern M 103 und M 17 ungestört und enthielt Keramik aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. n. Chr sowie ein 5-Nummienstück des Mauricius Tiberius (Mü 29), das für den Umbau (Bauphase II) der Sigma einen *terminus post quem* von 584/87 n. Chr. angibt. Die Sigma diente nicht nur als Prunkfassade der Memoria, sondern fungierte auch als Sammelplatz der Pilgerströme, die von hier in die unterirdische Hallenkrypta geleitet werden sollten. Ein unmittelbarer Vorläufer war das halbkreisförmige Atrium am Nordende der Basilika von Damous-el-Karita, als solches ein spätestens auf die mittlere Kaiserzeit zurückgehender Bautypus zur Gestaltung öffentlicher Plätze und Sakralbauten, gerade in Nordafrika. In Kombination mit einem Zentralbau östlicher Prägung geht die Sigma vermutlich auf einen konstantinopolitanischen Bautypus des 5. Jh. n. Chr. in der Konzeption ‚Straße-Sigma-Zentralbau' (S. 64) zurück, wobei der Lausospalast nördlich des Hippodroms die meisten Übereinstimmungen aufweist.

Anders als bei der Sigma waren bei den beiden Stiegenhäusern, die in die Hallenkrypta führten, keine antiken Umbau- oder Restaurierungsmaßnahmen festzustellen. Der mit Caementitium überkuppelte Raum mit kreisförmigem Grundriß besaß einen Radius von 4.6 m, die 16 0.3 m tiefen Nischen nicht mitgerechnet. Den dazwischenliegenden Wandflächen waren 16 Säulen attischer Ordnung vorgeblendet, deren obere Abschlüsse Zweizonenkapitelle aus prokonnesischem Marmor mit Tierprotomen bildeten, die konstantinopolitanische Importe sind. Das Fragment eines blau-goldenen Glasmosaiks auf einem Schalungsrohr der Kuppel, das 1996 im Grabungsschutt der Krypta gefunden worden ist, zeugt von einer prächtigen Ausstattung, an den Wänden fand sich weißer Verputz. Die Böden waren, wie auch die Podeste der Stiegenhäuser, mit Tessellaten geschmückt. Die kreisförmige Steinplattensetzung inmitten des Kryptabodens, die Anlaß zur Deutung des Baus als Baptisterium gegeben hatte (A. Delattre, Fouilles de Damous el Karita. *Comptes Rendues Séances Acad. Inscript.* 1912, 476; S. Boyadjiev, La Rotonde Souterraine de Damous-el-Karita à Carthage à la lumière de nouvelles données, in: Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana II, Roma 1978, 124), ist als Stylobat eines Ziboriums zu deuten, zumal jegliche wasserführende Installationen in der Rotunde fehlen. Vielmehr wird es sich um eine Vorrichtung zur Ausstellung einer Reliquie oder eines Kenotaph gehandelt haben, die durch Ausstattungsmaterialien und Lichtführung der Hallenkrypta für die Pilger inszeniert wurden. In den Worten des Autors wurde hier eine künstliche Grotte (*Spelaion*) geschaffen, die als „mystisch konzipierte Erlebniswelt" eine Inszenierung für die Gläubigen bot. Die Datierung der Krypta ins späte 5. bzw. frühe 6. Jh. n. Chr. geht aus der Fundkeramik aus dem Ringmauerfundament der Nische C sowie aus dem Fundamentmör-

tel der Nische B hervor. Bauplastik und architekturgeschichtliche Einordnung sprechen jedenfalls für eine Entstehung nach der justinianischen Wiedereroberung Nordafrikas.

Die Rekonstruktion des oberirdischen Teiles der Memoria muß aufgrund des massiven nachantiken Steinraubes spekulativ bleiben (S. 85); fest steht, daß nur dieser Gebäudeteil – anders als die Hallenkrypta – Ende des 6. bzw. Anfang des 7. Jhs. einen grundlegenden Umbau erfuhr. Aus der justinianischen Errichtungszeit stammt ein annähernd quadratischer Baukörper. Beim Umbau wurde ihm ein ringförmiges Ambulatorium eingeschrieben, an der Ostseite eine Apsis mit Fenstern geschaffen. Als vergleichbare architektonische Lösungen bieten sich Zentralbauten des Ostens an; die Funktion des Oberbaus der Hallenkrypta bestand wohl in der Ansichtigkeit der im Zentrum des unterirdischen Raumes ausgestellten Reliquie für möglichst viele Gläubige durch ein Opaion in der Kuppel der Krypta.

Hinsichtlich der Mauerbautechnik und Qualität der Ausführung können Unter- und Erdgeschoß der Memoria klar voneinander getrennt werden: Während die Mauern der Rotunde aus sorgfältig errichtetem *opus quadratum* bestehen, sind das tragende Mauerwerk des quadratischen Umfassungsbaus sowie die Ringmauer der oberen Gebäudeteile durch in unregelmäßigen Abständen zwischen Bruchsteinmauerwerk eingefügte Orthostaten gegliedert (*opus africanum*), bei beiden Techniken wurden z. T. Spolien verwendet. Erst beim Anbau der Annexräume an das Ergeschoß in Bauphase II wurden Mauern in *opus pseudospicatum* errichtet, die sorgfältig an die bestehenden *opus quadratum*-Mauern gefügt wurden.

Besonders der dekorative Aufwand und die auf Zirkulation von Besucherströmen abzielende Planung der Rotunde machen deutlich, daß mit ihrer Errichtung nach der justinianischen Wiedereroberung Nordafrikas das seit dem ausgehenden 4. bzw. beginnenden 5. Jh. bestehende Pilgerheiligtum von Damous-el-Karita einen wesentlichen Impuls erfuhr. Die Baumaßnahmen fügen sich in das Bild der Aufwertung und Neubelebung alter christlicher Pilgerstätten im Sinne der justinianischen Kirchenbaupolitik ebenso wie in das der „byzantinischen Renaissance" Karthagos, im Zuge derer kaum Neubauten errichtet, sondern bestehende Sakralanlagen erneuert und erweitert wurden. Der Neubau der Memoria verrät den Einfluß östlicher Konstruktionsprinzipien, der den „westlich geprägten Typenschatz der karthagisch-christlichen Sakrallandschaft" (S. 103) wesentlich bereicherte. In diesem Zusammenhang ist die Vermutung des Autors, daß die Memoria zur Verehrung der Reliquien eines aus der östlichen Reichshälfte stammenden Heiligen gedient hatte, besonders im Hinblick auf die erwünschte Orientalisierung der örtlichen Heiligenverehrung, höchst plausibel. Von Interesse ist der in diesem Zusammenhang geäußerte Vorschlag, es habe sich bei der Rotunde um das Martyrium des Hl. Julian von Antiochia gehandelt, der in Nordafrika einige Verehrungsplätze besaß und dessen Martyrium der Hl. Gregor von Agrigent in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. in Karthago besuchte.

Der ausführliche archäologisch-bauhistorische Teil des vorliegenden Werkes wird durch die Analyse der beweglichen Funde und des Ausstattungsmaterials des Komplexes in Kapitel IV in idealer Weise ergänzt. Die katalogartige Aufschlüsselung und knappe Auswertung ermöglichen dem Leser ein präzises Nachschlagen parallel zur Textlektüre. Die naturwissenschaftlichen Ausführungen zu den Mörtelproben aus der Rotunde und der petrologischen Herkunftsbestimmung runden den Eindruck dieses Werkes ab, das nicht nur durch die vorbildliche Strukturierung und klare Präsentation komplexer baulicher Zusammenhänge und grabungswissenschaftlicher Maßnahmen besticht, wobei dem Autor seine darstellerische Begabung zugute kommt. Vorliegender Band wird der religions- und kunstgeschichtlich bedeutenden Stellung des Pilgerheiligtums von Damous-el-Karita und im besonderen seiner Memoria in höchstem Maße gerecht.

*Veronika Scheibelreiter*

Corpus of the Byzantine Wall-Paintings of Greece under the direction of Manolis Chatzidakis. The Island of Kythera, Manolis Chatzidakis – Ioanna Bitha, translated by David Turner and David Hardy. Athen, Academy of Athens, Research Centre for Byzantine and Post-Byzantine Art (under the auspices of the Union Académique Internationale) 2003. 332 S. mit 342 Photos (großteils in Farbe), 72 Plänen und 31 Zeichnungen. 4°. ISBN 960-404-029-4.

A chapter on architecture mentions that most of the ca. 40 churches included in this corpus are single-aisled, covered with a barrel-vault. Later structures, e.g. a second aisle and a narthex, were added in most of them. A variation of this single-aisled church, hardly found elsewhere, has a dome and is called "Kythera type." There are four examples of cross-in-square domed churches. Triple-apsed sanctuaries are encountered in all the above types of churches, and double-apsed sanctuaries even in single-aisled churches.

The iconographic programme of the single-aisled barrel-vaulted churches reveals a peculiarity by placing the bust of the saint to whom the church is dedicated in the half-dome of the apse, instead of Christ or the Virgin; this has been considered as a pre-iconoclastic feature appearing in martyria. Among the co-officiating bishops in the half-cylinder of the apse, usually painted with well-known church fathers, one also encounters less important and rarely depicted ones, e.g. Leo of Catania; their appearance is explained by donor preferences and local custom. Another peculiarity is that bishops are occasionally depicted in frontal instead of three-quarters view in this part of the sanctuary even in the 13th century (the three-quarters view was established in Byzantium after the eleventh century). All these exceptions are also found outside Kythera. The two of the four cross-in-square domed churches preserve only a part of the initial decoration and only speculations can be made for their original iconographic programme. One of the Kythera-type churches (no. 12) has a large dome with three concentric zones below the figure of the Christ Pantokrator; the widest of them shows standing prophets and the narrower ones are painted with busts of angels, apostles and other saints in medallions.

The chapter titled *The Corpus of the Churches* is naturally the largest one. The churches are numbered 1–37 and are strangely listed, not chronologically or topographically, but in alphabetical order according to the saint's name; but even this order of sequence is disturbed in this English translation of the original edition in Greek, as a result of which the churches dedicated to St. Demetrius come after those of St. George. For every church a ground plan is drawn, on which also the various building phases are recorded. A perspective plan shows the preserved wall-paintings; the various layers are denoted differently, with the darkest corresponding to the oldest layer. A few illustrations from every church are reproduced, mostly in colour. The captions to the illustrations denote the part of the church in which the paintings appear, the phase to which they belong, and the title of the subject, but no date is mentioned; one must search in the relevant text to find it. It will be more practical if the date will be included in the captions to the illustrations in the next publications of the Corpus.

The text for every church includes various rubrics. In the rubric *The Building*, the architectural type, dimensions, masonry, state of preservation, restoration work and the date are given. The rubric *The Wall-Paintings* is naturally the largest one: The various layers are recorded, as well as the state of preservation and the years in which conservation works took place. The iconographic programme is separately recorded for every layer of paintings,

according to the various parts of the church, i.e., sanctuary, templon, nave, and narthex, each one divided into its minor parts. Next to the Byzantine paintings, dating between ca. 1000 A.D. and the 15th century, the Post-byzantine ones are also mentioned here. The dedicatory inscriptions are transcribed, and the date of the paintings is given for every layer. A bibliography is given for every church and bibliographical abbreviations on pp. 47–49. A general and an iconographical index are included, while the history of the island is written by Chryssa Maltezou in an appendix under the title *From Byzantine to Venetian Kythera*. Addenda and corrigenda to the Greek edition are mentioned on p. 46.

One may mention the following rare iconographical subjects, although not all of them are in a good state of preservation: Christ Calming the Storm (church no. 2), Mid-Pentecost (no. 3), the Mission of the Apostles (nos. 2–3), scenes from the Life of St. John the Baptist (no. 18), the Melismos (nos. 6, 10 and 16), the Man of Sorrows *(Akra tapeinosis)* (no. 6), Christ *Antiphonites* (no. 2), Christ the Just Judge *(Ho Dikaios Krites)* (no. 37), the Virgin *Akatamachetos* (no. 2), the Virgin *[Kardio]vastazousa* (nos. 3 and 21), the Virgin *Kyriotissa* (no. 3), the saints Martyrios (no. 2), Notarios (no. 18), Theodosios the Coenobiarch (no. 36), the local saint Theodore of Kythera (nos. 29 and 36), the female saints Agape, Elpis, Euphemia (no. 36), Kallinike (no. 15) and Theodote (no. 1), the Jerusalem Cross (no.2 ), and Donor portraits (see index on p. 329).

Most of the paintings show a provincial style, similar to that found in Mani, Crete and other provinces. Of interest are certainly the remnants of the paintings dated to ca. 1000 in the church of St Andrew at Livadi (church no. 2, figs. 1 and 6–13), and the better than average quality paintings dated to the 13th century in the same church.

The realization of this high-quality publication presupposes a vast amount of money, judging by the large number of persons who worked for this corpus and the several expeditions to the island, which took place since 1982, all of them mentioned in the introduction by the two authors. One should like to see similar efforts for more important Byzantine monuments, like those at Mistra.

*Ioannis Spatharakis*

## Christopher Walter, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot, Ashgate 2003. XVI, 317 S., 71 Abb. ISBN 1-84014-694-X.

In this richly documented book, the fruit of over three decades of study, Christopher Walter surveys the role played by military saints in the culture of Byzantium. It should perhaps have been more accurately titled "The Warrior Saints in Byzantine Tradition and Art," rather than "Art and Tradition," because the author includes some saints of whom no representations are known in Byzantine art (e.g. St. Athanasius of Clysma, p. 247; St. Eusignius, p. 251), and he devotes a number of pages (e.g. pp. 94, 148–9, 163) to discussions of the historicity of individual saints, an issue of more relevance to hagiographers than to historians of art. Nevertheless, art historians and hagiographers alike will find Christopher Walter's book a mine of information, valuable especially for its careful consideration of the views of earlier scholars, some of whom he critiques with a wry, but gentle humour (for example, his observation on p. 150: "Sometimes it seems that those who study these *Passions* [of the martyrs] are almost as inventive as the hagiographers themselves").

The first chapter of the book summarizes the Old Testament and New Testament antecedents to the development of the Byzantine concept of military saints, before moving on to a general account of the origins of the cult of the martyrs. Then follows a discussion

of the attitudes towards the military on the part of patristic writers, both before and after Constantine. The final section of this chapter, on "the contribution of popular piety to the conception of the warrior saint," includes a discussion of amulets and of "Holy Riders" such as Solomon as a source for Byzantine rider saints; however, there is no treatment of the portrayals of Christian warriors on early Byzantine clothing.

The next three chapters constitute a catalogue of Byzantine soldier saints, with successive "entries" devoted to each. In every entry the author considers the literary and the artistic portrayals of the saint, the spread of his cult, and his function in Byzantine society. The catalogue opens with the two Theodores, Tiron and Stratelates. The author concludes that Theodore Tiron is first recorded in the late fourth century, while Theodore Stratelates is first attested in the early tenth-century *Laudatio* of Nicetas of Paphlagonia. The latter saint came to prominence in the tenth century by aiding John I Tzimisces in battle against the Scythians. In this entry the author introduces the issue of "twinning", a problem that he returns to several times in the book.

A long entry follows on St. Demetrius of Thessaloniki, which considers the saint's cult primarily in its military aspects, and his later adoption among the Slavs. The author concludes that Demetrius "was venerated as a martyr, rather than as a warrior saint, until the end of the ninth century," but from the thirteenth century onwards he acquired a more military character as a protector of cities and churches, which contributed to his expansion among the Slavs.

Next come entries on Saints Procopius, Mercurius, and George, including a brief consideration of the biographical cycles of St. George, already catalogued in the doctoral thesis of Temily Mark-Weiner (*Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art*, New York 1977). The subsequent pages, on Saints Sergius and Bacchus, point out that in comparison to St. George and the two Theodores, these saints became relatively less popular in Byzantine art after iconoclasm, although they were comparatively well represented before. This entry also gives the author an opportunity to critique John Boswell's use of Byzantine portrayals of Saints Sergius and Bacchus in his book *The Marriage of Likeness. Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe* (London 1995).

The parade continues with St. Eustathius, with particular reference to his vision of Christ's image caught between the antlers of a stag and to his martyrdom in a brazen bull, and with St. Kyrion and the Forty Martyrs of Sebasteia, who are discussed somewhat briefly. Among the other entries on the major military saints may be noted the discussion of St. Menas, which disentangles the iconography of St. Menas of Egypt, who had his shrine at Abu Mena, and St. Menas Kallikelados. In post-iconoclastic art, there was a distinct portrait type for each major saint, but the author shows that the Byzantine artists themselves occasionally got them confused. The entry on St. Artemios shows that, even though his healing shrine at Constantinople had ceased to function by the twelfth century, he acquired a new lease of life as one of the echelon of warrior saints. Finally, in the entry on St. Martin of Tours, of whom only one portrait survives in all of Byzantine art, in the Menologium of Basil II, the author touches briefly on the differences between the Byzantine and the Western conceptions of warrior saints.

There are numerous entries on less important warrior saints, such as the cynocephalus St. Christopher and St. Polyeuctus, who, in spite of his splendid church in Constantinople, was infrequently depicted in Byzantine art and never acquired an established portrait type.

In his concluding chapter, the author sets out to answer the question: "What is a Byzantine warrior saint?" After discussing the increasing introduction of religious practices

into the Byzantine army in the tenth and eleventh centuries, and the program of the Pigeon house at Çavuşin which associates images of the Forty Martyrs with John Tzimisces and his general Melia, the author concludes that the special function of the warrior saints at this time was to lead the Byzantines to victory. Later, this function was modified, as the heavenly soldiers were called upon to provide protection from the Turkish conquerors of Byzantium; their role became apotropaic rather than offensive.

Throughout the book, certain themes recur: the "great respect for soldiers" which the author sees as "an important factor in the development of the cult of warrior saints"; the importance of Old Testament antecedents for the militarism of the Byzantines, who saw themselves as the chosen successors to the Israelites; and the progressive militarization of the soldier saints, who at first tended to be shown in civilian dress, but then after the tenth century increasingly acquired military costumes and weaponry. One of the main purposes of the book is to provide an explanation for the creation by the Byzantines of an echelon of soldier saints in military costume, who took their place along with other categories of saints, such as bishops, monks, or doctors, in the programs of Byzantine churches. The author explains the progressive militarization of the Byzantine warrior saints in terms of historical developments – they were needed as leaders and allies in battle during the years of military expansion in the tenth century, and as protectors against the enemies of Byzantium in the years of its decline. But it could be maintained that the Byzantines had always needed protection from their foreign enemies, both before and after the tenth century. Another explanation for the more general practice of costuming soldier saints as soldiers after the tenth century could be semiotic. The military attire was part of the general system which enabled the Byzantines, after the tenth century, to distinguish between the portraits of individual saints. The range of variables among facial features, as depicted by Byzantine artists, was relatively limited, consisting essentially of the shape of the head and the styles of the hair and beard. Consequently, the first step in categorizing the saints was to distinguish them by costume. In this way, saints with very similar facial features, such as George and Panteleimon, could readily be distinguished by their costumes and attributes, one as a soldier, and the other as a doctor. Thus, the phenomenon of the militarization of the portraits of Byzantine warrior saints could be linked not so much to military tendencies in Byzantine society, but rather to an increasing desire on the part of Byzantine viewers to be able to recognise the individual saints to whom they prayed.

In addition to the role of the warrior saints as protectors against the enemies of Byzantium, the author also rightly draws attention to their function in the after life, as protectors of souls. For example, he observes of the Forty Martyrs of Sebasteia: "it was believed that they could help the deceased to be received clemently when they presented themselves for judgement." It is also possible, however, that the soldier saints could have been enlisted as protectors of the deceased's mortal remains and of the tomb that contained them from desecration, especially when, as in the case of the Parekklesion of the Kariye Camii, the painted warriors flank the graves (see R. Ousterhout, The Art of the Kariye Camii, London 2002, 78). In such contexts, the frescoes of military saints could have played a role in churches similar to the one played in the secular sphere by the carvings of sword-wielding warriors who guard the locks on some Byzantine caskets.

Whatever the different interpretations that may be drawn from the evidence, there is no doubt that Christopher Walter has provided a treasury of insights and information. His book will provide an indispensable point of departure for all future discussions of the role and significance of warrior saints both in iconography and in Byzantine culture in general.

*Henry Maguire*

Barbara Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei. Ikonographie, Darstellung, Illustrationsverfahren und Aussageintention (*Spätantike – frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven* 13). Wiesbaden, Reichert 2003. VIII, 253 S., 8 Farbtaf., 64 Schwarzweißtaf. ISBN 3-89500-319-0.

This important and useful study is derived, with extensive reworking, from the author's doctoral dissertation (1996). It is clearly and carefully written, and the volume is generally well produced.[1] Its title and subtitle indicate the ambitious nature of the undertaking. The study is divided into two unequal parts. Part A (pp. 1–53) is a survey of 'antike Buchmalerei' (the term 'antike' is problematic – see below). Part B (pp. 54–236) focuses on the Vienna Genesis itself, with at its heart a miniature-by-miniature discussion of the manuscript's forty-eight surviving pages (24 folios) on pp. 68–185, accompanied by ills. 1–48 (the first eight of these are full pages of the manuscript in colour, the remainder reproduce only the lower half of the page with the miniature in black and white).

Z. begins (pp. 1–7) by briefly setting out the history of the study of early book illumination, with particular emphasis on the contribution of K. Weitzmann and some of his methodological tenets (e.g. 'picture criticism'), as well as some of the critiques of his conclusions and methods (including those by this reviewer). The following survey is divided into short sections, and the evidence for 'ancient' book illumination is briefly presented. Some scientific texts of various sorts definitely had images in the pre-codex era as witnessed by a few survivals and some literary evidence. Late antique and medieval copies of such texts preserved some aspects of such images, while adding new elements. It is important to recognise (p. 24) that all illustrated 'scientific' manuscript codices of late antiquity are luxury books ('Prachthandschriften'). Z. observes that K. Weitzmann considered the addition of human figures and backgrounds, effectively turning diagrams into miniatures, to have been a byzantine/medieval development, but according to Z. this process might already have begun in late antiquity, in connection with the rise of the codex (p. 25). Z. does not observe, however, that K. Weitzmann did not recognise 'Spätantike' (whether as concept or period) in his theoretical work, and that his notion of 'antike' should be understood as referring to 'ancient' or 'classical' ideas and artefacts (i.e. products of classical antiquity; see also his study: Ancient Book Illumination, Cambridge Mass. 1959).

A short chapter (pp. 26–34) then surveys illustrated literary works of non-biblical content. This brings together famous manuscripts (Vatican Vergil, Roman Vergil, Ambrosiana Iliad), with non-manuscript sources, such as the Homeric beakers and Tabula Odysseaca. Here the work of A. Geyer is especially useful to Z.[2] Rather than hypothesing lost textual models in roll form already supplied with images for these cycles, Z. seeks explanations specific to the different witnesses, noting, for example, text/image inconsistencies that find an explanation in the nature of the image in the book in codex form.

Two short chapters (pp. 35–50) survey the illustrated biblical material, and some possible medieval descendants. The extent to which the selection of non-manuscript material

---

[1] But it is surprising that images of the Rossano Gospels are rephotographed from Muñoz [not Munoz: pp. 252–3], Codice Purpureo. There are other surprising errors, e.g. read Gamillscheg (not 'Gamillschegg' p. V), Lieselotte (not 'Liselotte') Kötzsche, p. II.

[2] Die Genese narrativer Buchillustration. Der Miniaturenzyklus zur Aeneis im Vergilius Vaticanus. Frankfurt/Main 1989.

is dominated by WEITZMANN's work, and his theory of pictorial recensions, is apparent: Z. considers the Synagogue at Dura, St Peter's and St Pauls's, S. Maria Maggiore (all at Rome), the Samson floor at Misis, the David plates, and the Via Latina catacomb. In the survey of biblical manuscripts the elasticity of Z.'s concept of the chronology of 'Spätantike' is indicated by the inclusion of the Patmos Job (MS 171), and the Codex Amiatinus (before 716). If the Codex Amiatinus is (chronologically) a work of late antiquity, so also must be, for example, the Lindisfarne Gospels. At best this confuses our conception of the term. In general in this section Z. makes little effort to go beyond the survey of R. SÖRRIES.[3]

In the section on medieval manuscripts derived from a possible late antique archetype, Z. includes the Touronian Bibles, the Octateuchs, Joshua rotulus, and Bible of Niketas. The inclusion of the Bible of Niketas is surprising: the codicological and palaeographical arguments against supposing a lost model dated 535 for these manuscripts have not been contradicted, so far as I am aware.[4] Meantime work on both the Octateuchs and the Joshua Roll continues.[5]

A brief chapter (pp. 51–53) summarises the results of the survey. The proposal that there existed in 'die Antike' illustrated rotuli with narrative images is not supported by either archaeological or literary evidence. It is not possible to follow WEITZMANN in reconstructing a gradual development from a diagrammatic image attached to its text ('papyrus style') to a textless framed full-page miniature. There could have been illustrated rotuli in late antiquity (cf. Misis, Joshua rotulus). The picture cyles of late-antique manuscripts had neither predecessors nor followers (in their own period) so that the notion of pictorial recensions in late antiquity is not borne out. Pictorial recensions later became a feature of carolingian and byzantine book production. The variety of systems of illustration in late antiquity is an indication of the novelty of narrative book illumination.

Turning to the Vienna Genesis itself, Z. prefaces her detailed study of the images with a survey of the literature, and brief analyses of the material state of the manuscript, the question of text and image, the much debated number of artists, and the context of the Vienna Genesis among late antique purple codices. It is a surprising misapprehension that she includes the Cotton Genesis amongst the 'codices purpurei' (p. 66).

The discussion of each of the forty-eight images follows a similar repeated pattern. The text of the page in question is cited in the translation by O. MAZAL (Kommentar zur Wiener Genesis, Frankfurt/Main 1983), and any peculiarities are noted ('Text'). The image is described ('Bild'). The various interpretations are discussed ('Deutungen'). Iconographic parallels are considered ('Vergleiche'). Finally the material is drawn together under the heading 'Resultate'. The recent study of K. WEITZMANN and M. BERNABÒ with its miniature-by-miniature discussion of the Octateuchs (The Byzantine Octateuchs, Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint 2. 2 vols. Princeton 1999) helps to focus the discussion of possible extra-biblical sources. The approach of K. KOGMAN-APPEL is also helpful (Bible Il-

[3] Christlich-antike Buchmalerei im Überblick, 2 vols. Wiesbaden 1993.

[4] See J. LOWDEN, An Alternative Interpretation of the Manuscripts of Niketas. *Byz* 53 (1983) 559–74.

[5] See, for example, O. KRESTEN, Biblisches Geschehen und byzantinische Kunst. Der Josua-Rotulus der Bibiotheca Apostolica Vaticana (Cod. Vat. Palat. gr. 431) und die illuminierten byzantinischen Okateuche. Vortrag am 4. Februar 2002 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (www.badw.de/VortraegeReden/Kresten/Kresten). J. LOWDEN, Oktateuchillustration, *RbK* (forthcoming).

lustration and the Jewish Tradtion, in J. Williams (ed.), Imaging the Early Medieval Bible. University Park 1999, 61–96). This dense and closely argued section demands the sort of detailed analysis not possible in a review.

The outcome of the miniature-by-miniature discussion is then evaluated at length and in detail (pp. 186–219). Z. identifies four important conclusions. The Vienna Genesis is isolated; its images are narrative in character; some elements not related to the biblical text are also found in other Genesis recensions; in general the images are closely related to the manuscript's excerpted text. The editing of the text and its illustration concentrates on key words and scenes. The proposal that extra-biblical elements in the images are to be explained by reference to illustrated exegetical texts, rabbinic or other, is methodologically false, and overlooks the narrative character of the miniatures. Only for the dense Joseph narrative (where the text is much less abbreviated and frequently runs from one page to the next, rather than forming a discrete one-page unit) is the possibility of an illustrated non-biblical *Historia Iosephi*, or perhaps an illustrated manuscript of homilies of Ephraim Syrus, not to be excluded (pp. 194–5). In general the images are constructed from visual formulae, of which those for speech or conversation are the most notable. Z. proposes an important role for modelbooks (pp. 200–1), but this seems to me unnecessary.[6] A wide range of compositional formulae are employed, with varying layouts. The nearest compositional parallel is found not among late antique manuscripts but in the nave mosaics of S. Maria Maggiore.

The question of the number of artists is reconsidered (pp.220–3), and the 'at least eleven' of O. Mazal, is reduced to 'at most six'. It is unfortunate, however, in a discussion of attribution in which codicological structure plays a key role, that the images in quire 7 (i.e. pict. 21–28) are here cited five times as 'pict. 20–28' (pp. 222–3). From artistic hands the author moves on to the question of production (pp. 224–30). Z. surveys evidence for scriptoria, scribes and 'miniaturists' in the period. Supposing that the Vienna Genesis is a product of the same atelier as the Rossano Gospels, she interestingly compares the relationship between them to that between the nave and triumphal arch mosaics of S. Maria Maggiore.

Finally Z. returns in a short conclusion (pp. 231–6) to the question of pictorial narrative. She here retreats from the idea that an illustrated Joseph text was a direct model for the Vienna Genesis, preferring the concept of 'influence'. Continuous pictorial narrative, characteristic of the Vienna Genesis, was not derived from lost picture rolls. Narrative illustration in late antiquity was not limited to the medium of illuminated manuscripts.

The author's most important contribution is to attempt to explain the miniatures of the Vienna Genesis not in terms of an assembly of pictorial elements copied from lost sources – biblical, extra-biblical, rabbinical, and so forth – but as a sixth-century response to the demands and possibilities of a specific commission with a particular mise-en-page and a specially edited text.[7] It may come as a surprise to those not familiar with the field,

---

[6] I considered the question of artists' knowledge of visual formulae in J. Lowden, The Transmission of 'Visual Knowledge' Through Illuminated Manuscripts: Approaches and Conjectures, in: Literacy, Education, and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond, *The Medieval Mediterranean* 42, eds. Catherine Holmes and Judith Waring, Leiden 2002, 59–80, ills. 1–13.

[7] Cf. Lowden, Octateuchs. 'The first task … must be to see the miniatures in relation to their adjacent texts' (p. 110). 'Analysis of the relation between the illustrations and the adjacent texts in both the [Joshua] Roll and Octateuchs was found to be crucial' (p. 115).

but there is still much basic work of this sort to be done even on a topic as much studied as the Vienna Genesis. Z's study is thus a major and welcome contribution to the early history of book illumination.

*John Lowden*

## Panayotis L. Vocotopoulos, Byzantine Illuminated Manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem. Translated from the Greek by Deborah M. Whitehouse. Athen – Jerusalem, Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem 2002. 197 S. mit 90 Farbtaf. 4°. ISBN 960-87160-1-2.

This splendid book presents 33, i.e. the most important illuminated manuscripts from the various libraries belonging to the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, in which ca. 1900 manuscripts are kept. The author, an expert in, among other fields, Byzantine illuminated manuscripts, sketches in his introduction the history of the Patriarchate from its establishment in 451, after a decree of the 4th Ecumenical Synod, to the present day. He also addresses, next to specialist, students and a wide readership by including a glossary and explaining which kind of manuscripts were illustrated in Byzantium. At the same time he informs us which of these kinds have survived in the Patriarchate.

The catalogue which follows the introduction is arranged according to the content of the manuscripts. The New Testament manuscripts (among which Tetraevangelia, Lectionaries and a Praxapostolos and Apocalypse manuscript) are followed by those of the Old Testament (Psalters and a Book of Job). Various manuscripts come next, to wit, a Liturgical scroll, Homilies of St. Gregory of Nazianzus, a Synaxarion for the months September to February, the story of Barlaam and Ioasaph and a unique illustrated Grammar manuscript. The manuscripts in the first two, large rubrics are arranged chronologically. Each entry of manuscripts contains a description, the provenance, bibliography and commentary. The best miniatures of each manuscript have been chosen an reproduced in superb colours, as a rule in the actual size.

The oldest illuminated manuscript published here is the Lectionary Megali Panagia 1, dated 1060 A.D. It is painted in a good provincial style with a miniature showing the donor at the feet of the Virgin as intercessor, and another one depicting the four evangelists standing in an unusual iconography (Figs. 1–2). The 12th-century Tetraevangelion Taphou 56, is decorated with portraits of the four evangelists, also in a provincial style, which are of iconographic interest because Peter and Paul are shown dictating the gospels to Mark and Luke (Fig. 8).

Of a much better artistic quality is the writing evangelist Luke in the Praxapostolos and Apocalypse manuscript Taphou 38 (Fig. 15). Luke and St. Paul, the latter in the Icon Museum at Recklinghausen, are painted on inserted folia in this 11th-century manuscript. Vokotopoulos follows a date for the miniatures in the late 12th century, but I should date them to the middle of the 11th century on the basis of the fine style seen, e.g., in the garments. The tiny Tetraevangelion Taphou 60, painted with four evangelist portraits, Canon Tables and other aniconic decoration in a fine mid-11th-century style, is dated by the author of this book to the beginning of the thirteenth century (Figs. 20–23). He followed advice on the script, which I, as an art historian, would never do. Quite impressive are the figures of the standing apostles James, Peter and Jude in their monumentality, painted in the New Testament Taphou 37 in the Paleologan style of the middle of the thirteenth century

(Figs. 24–25). They are correctly compared by the author to the figures painted in Sopocani, the quality of which, however, is much higher.

The Psalter Taphou 53 with its 34 small illustrations was dated in the past on the basis of the calculation of the indiction for the year 1053 A.D. on fol. 227vo, but Vokotopoulos, following the doubts of Lake and Dufrenne, ascribes to it a date in the first half of the twelfth century (Fig. 29). The 'aristocratic' Psalter Taphou 51, one of the several manuscripts mutilated by Uspenskij, contains beautiful headpieces and a miniature showing the Repentance of David, painted in the second half of the 13th century (Figs. 32–33). It clearly reflects the style and iconography of the 10th-century Paris Psalter from the Macedonian Renaissance.

The Book of Job, Taphou 5, is prolifically illustrated with 116 miniatures in the beginning of the 14th century (Figs. 79–95). The captions to the illustrations are accompanied here by the relevant passages from the Book of Job and a short description of the miniature, while the captions to the previous illustrations of Vocotopoulos' book mention only the signature of the manuscript, without even a short title of the picture.

Stavrou 109 is the finest among the few liturgical scrolls preserved. It contains the Liturgy of St. John Chrysostom and was painted in Constantinople in ca. 1070 A.D., possibly for a church dedicated to St. George; this saint unexpectedly appears in the headpiece next to the authors of liturgies, St. John Chrysostom and St Basil of Caesarea. It is embellished with an exquisite plaited border for the text and tiny miniatures showing scenes and saints on the margins; they are of great interest from the stylistic and iconographic point of view. The author devoted 16 plates to this splendid manuscript and accompanied them with adequate commentary (Figs. 43–58).

Another masterpiece in the library of the Patriarchate is Taphou 14, one of the most prolifically illustrated manuscripts of the 16 liturgical homilies of St. Gregory of Nazianzus. It contains 93 miniatures, painted in the fine style of the second half of the 11th century and revealing feast scenes and other unusual subjects. To the latter belong scenes of rural and sea activities of the people; they decorate to the letter the end of the Homily on the New Sunday (Thomas' Sunday), when St. Gregory poetically speaks of the Spring (Figs. 62–64). The Homily on the Nativity is attributed to John of Euboea and is enriched with relevant apocryphal stories; the latter are illustrated with the sanctuary of Athena, King Cyrus, the journey of the Magi, and scenes from the Old Testament book of the Judges (Figs. 67–78). The mythological references in four of St. Gregory's Homilies are explained by Pseudo-Nonnos and decorated with scenes like Actaeon, Chiron teaching Achilles how to shoot with a bow, King Midas, Kronos swallowing his children, the birth of Dionysos from Zeus' thigh, the oracle of Dodona, and the worship of Pan and that of Egyptian gods (Figs. 80–86).

Worthy of mentioning is the manuscript Taphou 52, a Grammar attributed to Theodore Prodromos and decorated with beautiful headpieces and initials possibly for the *sebastokratorissa* Irene Comnena in the middle of the 12th century (Figs. 89–90).

In conclusion, this book is professionally written and supplied with adequate commentary and bibliography, and is prolifically illustrated in a manner in which one would wish to see in publications of more manuscript collections.

*Ioannis Spatharakis*

## Georgios Demetrokalles, Γεράκι. Οἱ τοιχογραφίες τῶν ναῶν τοῦ κάστρου – Géraki (Laconie). Les peintures murales des églises de Castro. Athen 2001. 197 S. m. 362 Abb.

G. Demetrokalles, der vor kurzem gestorben ist, präsentiert in dieser Monographie die Wandmalereien der neun Kirchen, die sich in der mittelalterlichen Festung (Kastron) von Geraki befinden. Das Buch gilt als Fortsetzung seiner früheren Studie, geschrieben gemeinsam mit N. Moutsopoulos, Γεράκι. Οἱ ἐκκλησίες τοῦ οἰκισμοῦ. Thessalonike 1981. Es enthält einen Forschungsüberblick (S. 9–10), die Studie der neun Kirchen der Festung (S. 11–181), Schlussfolgerungen (S. 182–188), einen ikonographischen Index (S. 190–2) und ausgewählte Bibliographie (S. 193–6).

D. bespricht jede Kirche einzeln, gibt die entsprechende Literatur an, erwähnt die vom Denkmalschutzamt übernommenen Renovierungen oder Restaurierungen und verbessert die bisher publizierten architektonischen Pläne. Das Verdienst der Arbeit liegt in der Gesamtpräsentation der Monumente mit ihren hochqualitativen und bisher wenig erforschten Kunstschätzen, aber auch in der detaillierten architektonischen, ikonographischen und stilistischen Analyse jeder Kirche und der umfangreichen Literatur, der D. allerdings kritisch gegenüber steht. Zur Behandlung der Monumente sei einiges angemerkt:

Bei der Besprechung der Paraskeve-Kirche (S. 20–40) vertritt D. die Meinung (S. 32 und 39), dass das Gesicht der hl. Paraskeve (Abb. 55 oben links) jenem der Gottesmutter (Abb. 222 rechts) in der Nische der Eleousa-Kirche (1431) ähnelt, und verwendet dieses Element als chronologischen Ansatz. Unseres Erachtens haben die beiden Gesichter nur wenige Ähnlichkeiten. Das Gesicht der hl. Paraskeve ist viel runder als das der Gottesmutter, ihre Augenbrauen sind viel höher und breiter, ihre Nasenflügel sind dreieckig im Gegensatz zu jenen der Gottesmutter, die Lippen sind fester und breiter, und die Gesamtgestalt weist nicht einen ähnlich dramatischen Charakter auf wie jene der Gottesmutter – um nur auf Merkmale des Gesichtes und nicht auch auf die markanten Unterschiede des Kopftuchs einzugehen.

Bei der Georgskirche (S. 42–84) sind die Bemerkungen des Autors über die spätere Zufügung des Narthex und des Südschiffes anhand des Mauerwerkes wertvoll. Um diese Bemerkungen nachvollziehen zu können, stehen die entsprechenden Photos dem Leser leider nicht zur Verfügung. Ebenso fehlt die Anmerkung 116 aus dem Haupttext. Die Erzengel-Ikone aus der Angeloktiste-Kirche in Kiti, Zypern (S. 62 Anm. 91), wird der neueren Forschung[1] nach nicht mehr dem 14., sondern dem 18. Jh. zugeordnet.

Besonders wichtig für die Identifizierung des Stifters ist die Entzifferung des westlichen Wappens, dargestellt auf dem Grabmonument (und nicht, wie falsch bezeichnet, *Proskynetarion*), dem Fresko des hl. Georg und dem Relief oberhalb des Kircheneinganges, von dem der Verfasser meint, es der Familie de Nivelet (13. Jh.) zurechnen zu können (S. 47, 82). In einem vor kurzem publizierten Artikel von Asp. Loube-Kize[2] wurde anhand von Vergleichsmaterial aus Rhodos das besagte Wappen identifiziert; so scheint der Stifter ein Mitglied der Familie der Johanniter d'Alfonso (ca. 1378–9) zu sein. Aufgrund dieses Artikels wären

---

[1] K. Gerasimou – K. Papaioakeim – Chr. Spanou, Ἡ κατὰ Κίτιον ἁγιογραφικὴ τέχνη. Larnaka 2002, 228–9, r. 64; A. Foulias, Die Kirche Panagia Angeloktisti in Kiti bei Larnaka. Nicosia 2004, 34, Abb. 6.

[2] A. Loube-Kize, Τὸ γλυπτὸ «προσκυνητάρι» στὸ ναὸ τοῦ ἁγίου Γεωργίου τοῦ Κάστρου στὸ Γεράκι. *ΔΧΑΕ Δ'/ΚΕ'* (2004) 111–126.

die Fresken der „fränkischen“ Phase nicht dem 13. Jh., sondern der zweiten Hälfte des 14. Jh.s zuzuordnen. Darüber hinaus scheint die spätere Zufügung des dritten Kirchenschiffes und des Narthex nicht im 13. (laut D., S. 84), sondern in der ersten Hälfte des 15. Jh.s stattgefunden zu haben.

Interessant ist auch der achtstrahlige Stern innerhalb eines Halbmondes als Dekoration der inneren Seite des Schildes des hl. Georg. Ähnlich ist die Dekoration der Darstellung des hl. Georg in der Gottesmutterkirche in Asinou[3], Zypern, sowie auf dem Schild des hl. Demetrios in der Kirche des hl. Antonios in Kellia[4], Zypern. Allerdings verlangt die Verwendung dieses Symbols in den sieben peloponnesischen Fresken, die D. anführt, sowie in den Beispielen auf Zypern nach einer detaillierten Forschung. Dadurch könnte man klären, inwieweit dieses Motiv eine peloponnesische ikonographische Besonderheit ist und wie es in Zusammenhang mit den intensiven Beziehungen Zyperns mit der Peloponnes[5] im 15. Jahrhundert interpretiert werden kann.

Sehr interessant ist unter den Skulpturen der kunsthistorisch bedeutenden Eleousa-Kirche (S. 100–138) der Kopf eines Tieres, welcher die Nische oberhalb des Einganges der Kirche dekoriert. Leider erwähnt der Autor seine ursprüngliche Verwendung nicht. Der Kopf könnte ursprünglich sowohl als Konsole[6], die den Nischenrahmen trug, als auch als Wasserspeier gedient haben. Dagegen scheint das ähnliche Kopf-Relief in der Paraskeve-Kirche in Geraki (S. 37–9, Abb. 64–5) ausschließlich Schmuckfunktion gehabt zu haben.

Zur Darstellung des stehenden hl. Nikolaus (S. 127, Abb. 255) seien noch die Beispiele in den Kirchen des hl. Nikolaus von Kyritzes (17. Jh.) und Theologinas (17. Jh.)[7] in Kastoria sowie des hl. Nikephoros (17. Jh.) auf Tenos[8] hinzuzufügen.

Ikonographische Besonderheiten bemerkt man in der Elias-Kirche von Geraki (S. 139–152). Darunter sei die seltene Darstellung der Metastasis des Johannes Theologos erwähnt. Das Thema ist bereits seit dem 9. Jh. (Cod. Par.gr. 510)[9] bekannt , also viel früher als das erste vom Autor angegebene Beispiel aus dem 11. Jh. (S. 149, Anm. 35). Zusätzlich zu den von D. angeführten Beispielen wären noch viele zu erwähnen[10], darunter das Fresko in der Theologos-Kirche[11] in Mavriotissa, Kastoria. In seiner detaillierten Analyse lässt der Ver-

---

[3] A. and J. Stylianou, A Cross inside a Crescent on the Shield of St. George Wall-Painting in the Church of Panagia Phorbiotissa Asinou, Cyprus. *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 46 (1982) 133–140, Abb. 1.

[4] K. Kyrrhis, Ἡ ἡμισέληνος ὡς μὴ ἰσλαμικὸ σύμβολο. *Βυζαντινὸς Δόμος* 7 (1993/4) 120, 139, 140–1.

[5] A. and J. Stylianou, The Painted Churches of Cyprus. Nicosia ²1997, 38.

[6] M. Šuput, Architectural Decoration of King Milutin’s Church, in: Hilandar Monastery (ed. G. Subotić). Belgrade 1998, 153–8, Abb. auf S. 156, 157.

[7] M. Paisidou, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ 17ου αἰῶνα στοὺς ναοὺς τῆς Καστοριᾶς. Athen 2002, 196, Abb. 8, 78.

[8] G. Dimitrokallis, Παραδοσιακὴ ναοδομία στὴν Τῆνο. Athen 2004, 120, Abb. 341.

[9] H. Omont, Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. Paris 1929, 14, Taf. XXII.

[10] I. Spatharakis – E. Klinkenberg, The Pictorial Cycle of the Life of St. John the Evangelist in Crete. *BZ* 89 (1996) 420–440; J. Spatharakis, Τεχνοτροπικὲς παρατηρήσεις στὶς τοιχογραφίες τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὸ Σελλὶ Ρεθύμνης. *Ἀριάδνη* 1 (1983) 61–75.

[11] S. Pelekanides, Καστορία Ι. Βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι. Πίνακες [*Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη* 17]. Thessalonike 1953, Taf. 216a.

fasser die Frage nach den Gründen offen, die den Maler zur Darstellung dieses seltenen Themas bewegt haben könnten. Unseres Erachtens ist es nicht zufällig, dass die Metastasis des Johannes in der Kirche des Propheten Elias abgebildet wurde, dessen irdisches Leben in ähnlicher Weise, d.h. durch seine Himmelfahrt, endete. Es wäre sogar nicht auszuschließen, dass sich ursprünglich die Himmelfahrt des Elias in der Nähe dieser Darstellung befand, jedoch heute nicht mehr erkennbar ist. Zu den Ähnlichkeiten zwischen den Fresken der Elias- und der Eleousa-Kirche, die D. angibt, seien noch die auffallenden Ähnlichkeiten der breiten Gesichtszüge (Abb. 253a–b, 260 und Abb. 270) sowie eine markante schwarze Linie als Kontur des Gesichtes (Abb. 227, 242, 247, 254 und Abb. 277, 279, 280) hinzuzufügen. Jedoch unterscheiden sich die Fresken der beiden Kirchen in den kleinen eingeschnitzten Halbkreisbögen an dem Thron der Gottesmutter in der Eleousa-Kirche (Abb. 224), die in der Elias-Kirche durch Spitzbögen (Abb. 272–3) ersetzt sind. Ähnlich stehen auch die Kirchenväter (Abb. 275–6) in der Elias-Kirche unter leichten Spitzbögen.

Schließlich begegnet man einem mit (pseudo)kufischen Buchstaben geschmückten Thron wie in der Theophaneia-Kirche nicht nur in Lakonien und Kythera (S. 156, Anm. 12), sondern auch in Zypern (z.B. Panagia Arakos[12]).

Generell möchten wir zu der sonst ausgezeichneten Studie festhalten, dass bedauerlicherweise jegliche architektonischen Pläne fehlen, obwohl solche Pläne angefertigt und vom Verfasser selbst korrigiert wurden. Obwohl es, laut Autor, auf Grund der Mitarbeit von mehreren Personen aus rechtlichen Gründen nicht möglich war (S. 10, Anm. 20), hätte man trotzdem eine Lösung anstreben sollen, damit die architektonische Präsentation der Monumente vollständig wird. Diese Pläne wären umso wichtiger, wenn man sieht, wie viele Fehler anderen Architekten bei den Plänen dieser Kirchen unterlaufen sind, die vom Verfasser jedes Mal erwähnt und korrigiert werden (S. 12, 20, 92, 109, 140). Neben diesen Plänen wären axonometrische Darstellungen sehr wichtig, um einen besseren Überblick über die Verteilung des ikonographischen Programms jeder Kirche zu gewinnen.

Darüber hinaus vermisst man auch Farbphotos der Fresken, die ebenfalls angefertigt (S. 10, A. 18), aber in der Publikation nicht verwendet wurden, obwohl der Verfasser auf die Farben der Fresken immer wieder zurückkommt (z.B. S. 160). Farbbilder sind unseres Erachtens in kunsthistorischen Studien von besonderer Bedeutung, da sie neben anderen Merkmalen zur chronologischen Ansetzung der Fresken beitragen können. Jedenfalls sind mit wenigen Ausnahmen alle Schwarzweiß-Photos der Edition (z.B. Abb. 67, 174, 250, 283) von hoher Qualität. Als Druckfehler ist wohl zu betrachten, dass, obwohl die Beschriftungen der Bilder nummeriert sind, die Nummern auf den Photos selbst in der Regel fehlen, was den Leser, besonders wenn sich auf einer Seite mehrere Bilder befinden (S. 76–7, 94–5, 105–6, 158), irritiert. Interessant ist die Bemerkung des Verfassers (S. 36) über die Verantwortung der Restauratoren, die oft die beschädigten Fresken ohne Erfolg ergänzen, und zwar ohne ihre Ergänzungen photographisch zu dokumentieren.

[12] Pseudokufische gestickte Buchstaben befinden sich auf einem Tuch auf dem Thron Mariens: D. and J. Winfield, The Church of Panaghia tou Arakos at Lagoudhera, Cyprus. Washington DC. 2003, Taf. 5. In der Apostelkirche (12. Jh.) in Pera Chorio Nessou, Zypern sieht man in der Darstellung der Apostelkommunion pseudokufische Inschriften auf der Außenseite eines Kirchengerätes: A. H. S. Megaw – E. I. W. Hawkins, The Church of the Holy Apostles at Pera Chorio Cyprus and its Frescoes. *DOP* 16 (1962) 279–348 und hierzu 300–7, Abb. 23; A. Borkas, Ἅγιοι Ἀπόστολοι Πέτρος καὶ Παῦλος στὸ Πέρα Χωριὸ Νήσου. Pera Chorio 2004, Abb. auf S. 44.

Da der Verfasser reiche historische Informationen bietet, wären neben dem ikonographischen Index auch ein Personen-, Sach- und Ortsregister wünschenswert gewesen. Ein Abkürzungsverzeichnis der Bibliographie würde die oftmalige Wiederholung von langen Titeln in den Anmerkungen überflüssig machen. Da der griechische Titel der Studie auch ins Französische übersetzt wurde, hätte man zumindest eine französische Zusammenfassung der Schlussfolgerungen erwartet.

Wie D. selber bemerkt (S. 182), ist nun die Publikation der 15 Kirchen der Siedlung und der Festung von Geraki abgeschlossen. Es bleiben aber noch zumindest 20 mit Fresken ausgestattete Kirchen in der Umgebung von Geraki, die das Bild der Malerei dieser Region vervollständigen könnten. Allerdings wird man die Gesamtheit dieser Kirchen erst dann völlig bewerten können, wenn das Denkmalschutzamt ihre Restaurierung und Reinigung abgeschlossen hat. Wünschenswert wird dann die Herausgabe eines mit Farbabbildungen der Kunstschätze versehenen Corpus der ca. 35 Kirchen der Region sein, deren Ausstattung wahrscheinlich auf die Tätigkeit einer lokalen Malerschule mit Ausstrahlung auf eine breitere Region zurückgeführt werden kann.

*Charalampos G. Chotzakoglou*

## Annie et Jean-Pierre Mahé, L'Arménie à l'épreuve des siècles (*Découvertes Gallimard* 464). Paris 2005. 160 S., zahlr. Abb., teilweise in Farbe. ISBN 2-07-031409-X.

Obwohl als Kleinformat konzipiert, reich, ja überreich mit aussagekräftigen, gut erklärten Bildern versehen, ist das Bändchen als „großer Wurf" zu würdigen, der dem Gesamtphänomen „Armenien" bzw. „Armenier" gerecht wird und auf Grund seiner hohen Qualität ein *Vademecum* der Armenier werden könnte. Präzise und prägnant, auf hohem stilistischen Niveau, wird ein Gemälde entworfen, das vom Beginn der „Proto-Armenier", jener indogermanischen Gruppe, die im Zuge der Wanderungen thrako-phrygischer Stämme aus dem Balkan nach Kleinasien im späten 2. Jahrtausend v. Chr. bis an den Euphrat vordrang und 1155 mit den Assyrern zusammenstieß (die sie „Mušker" nannten), bis in die unmittelbare Gegenwart reicht. Natürlich ist auch der andere „Stammvater" der Armenier, die hurritischen Stämme der Naïri, die das Reich Urartu gründeten, das bis zum Beginn des 6. Jh. v. Chr. blühte, gebührend gewürdigt; vielleicht spielte auch das geheimnisvolle Reich „Hayaša" eine gewisse Rolle, die bisher allerdings kaum erforscht wurde.

Für den Byzantinisten sind die Abschnitte von S. 33–77 von besonderem Interesse, von der Christianisierung Armeniens im frühen 4. Jh. bis zum Untergang des kleinarmenischen Königreiches in Kilikien im 14. Jh. Während der Verlag auf der Rückseite des Umschlages noch der traditionellen Datierung der Taufe des großarmenischen Königs Trdat/Tiridates, nämlich 301, seinen Tribut zollt, findet sich im Innern (S. 36) natürlich die historisch einzig vertretbare Datierung 314 (oder allenfalls knapp danach): „À son retour de Césarée de Cappadoce (sc. Grégoire l'Illuminateur), en 314, … il baptise Tiridate, ...". Damit wurde Armenien zum ersten christlichen Staat, auch wenn es, wie später in Byzanz, noch lange dauern sollte, bis die neue Religion die meisten Lebensbereiche eines Großteils der Bevölkerung durchdrungen hatte. Aber dann wurde das Christentum in seiner spezifischen Prägung (als Nationalkirche) zu einem Eckpfeiler der nationalen Identität, die mit hohem Einsatz gegen jeden Feind verteidigt wurde.

Trotz aller Knappheit werden die wesentlichen Daten der Geschichte, Kultur und Gesellschaft, einschließlich der künstlerischen Entwicklung, eindrucksvoll dargelegt und dem

Leser nahe gebracht, wobei die Autoren der Bedingtheit der Situation zwischen übermächtigen Nachbarn gebührend Rechnung tragen. Entsprechend objektiv und nüchtern werden auch die tatsächlichen Machtverhältnisse im Reich der Bagratiden (und dann auch der Arcruni) wiedergegeben – bei der Bewertung der byzantinischen Herrschaft über die meisten armenischen Provinzen im 11. Jh. würden wir allerdings die Akzente etwas anders setzen.

Dem wichtigen, folgenschweren Einschnitt der Schaffung einer autochthonen Schrift („vers 405") und den dann schnell aufblühenden literarischen Aktivitäten wird mit vollem Recht großes Gewicht beigemessen. Auch die literarische und künstlerische Entwicklung in Kilikien sowie die Probleme späterer Zeiten bis zu einer gewissen geistigen Wiedergeburt ab dem 17. Jh. finden ihren Niederschlag.

Der historische Faden wird dann weitergesponnen, über die Jahrhunderte unter osmanischer (teilweise auch iranischer bzw. russischer) Herrschaft bis in die Republiken, die – auf erheblich kleinerem Territorium als dem „historischen Armenien" – im 20. Jh. gegründet wurden. Hervorzuheben ist die vorbildliche Objektivität, mit der der grauenhafte Genozid dargestellt wird, aber auch gewisse Hintergründe und besondere Umstände, die hinter dieser Politik standen.

Im Anschluss an den Hauptteil werden einige wichtige Dokumente und Schlüsselstellen in Übersetzung geboten. Eine kurze Zeittafel und eine sehr kleine bibliographische Auswahl (mit einigen wenigen englischen neben sonst ausschließlich französischen Titeln) runden den schönen Band ab. Er würde es verdienen, bald in andere Sprachen übersetzt zu werden.

*Werner Seibt*

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 345–350


# KURZANZEIGEN

## Gary Vikan, Sacred Images and Sacred Power in Byzantium (*Variorum Collected Studies Series* 778). Aldershot, Ashgate 2003. 326 S. m. 258 Abb. ISBN 0-86078-934-9.

Gary Vikan muss als Pionier im Bereich der Erforschung der byzantinischen Materiellen Kultur bezeichnet werden. Artefakte des frühbyzantinischen Pilgertums – Eulogien aller Art – animierten ihn zu Studien über die Bedeutung bildlicher Darstellungen als Medium zwischen Gläubigen und Heiligen, besonders aber über deren Wirkungsweise(n). Von großer Relevanz sind daher seine Untersuchungen zu den *Symeon tokens,* wo er durch Textstellen aus den Symeons-Viten aufzeigen konnte, welchen Stellenwert und welche Wirkung Abbildungen von Heiligen auf Eulogien damals für Pilger bzw. Hilfesuchende allgemein haben mussten. In diesem Sinne wies er auch auf eine „magische“ und „medizinische“ Komponente von Eulogien, aber auch anderer byzantinischer Alltags- und Gebrauchsobjekte wie Fingerringe, Armreifen, Hochzeitsgürtel, Ikonen usw. hin. Abgesehen von den diversen Arbeiten über das Pilgerwesen liegen in diesem Band nun alle seine Studien, die die Bedeutung des „Bildes“ als Untersuchungsgegenstand haben, gesammelt vor.

*Susanne Metaxas*

## ΕΥΚΟΣΜΙΑ. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J. a cura di Vincenzo Ruggieri e Luca Pieralli. Soveria Mannelli, Rubbettino 2003. 664 S. ISBN 88-498-0730-9.

In der Festschrift zu Ehren des Herausgebers der *Orientalia Christiana Periodica*, der seit 1972 am Pontificio Istituto Orientale Kirchengeschichte des Nahen Ostens lehrt, finden sich 31 Beiträge, primär von Kollegen und Freunden aus Italien bzw. dem Vatikanstaat, aber auch aus neun anderen Ländern; die Arbeiten sind überwiegend italienisch, es finden sich jedoch neben neun englischen auch je zwei deutsche und französische Artikel.

Vieles ist auch für den Byzantinisten von besonderem Interesse, einiges davon sei herausgehoben: Der Beitrag von S. Brock, Syriac on Sinai: the main Connections, legt den Schwerpunkt auf die Produktion syrischer Handschriften auf dem Sinai (aber auch im Saba-Kloster). Zum Verhältnis von Christentum und Judentum im Konstantinopel des 11. Jh. untersucht B. Crostini kunsthistorische und literarische Aspekte. G. T. Dennis setzt sich mit dem Umgang byzantinischer Kaiser mit der Todesstrafe auseinander. Zwei kurze Wunderberichte aus Konstantinopel (7. Jh.) ediert und übersetzt M. Featherstone, einen aus der Thomas-Kirche εἰς τὰ Ἀμαντίου, einen aus der Julianos-Kirche πλησίον τοῦ Πέρδικος; als dritten Text übersetzt er BHG³ 1448y, wo es um Auseinandersetzungen mit Miaphysiten (6. Jh.) geht; kommentierende Bemerkungen dazu stammen von C. Mango. P. Hatlie ediert und übersetzt das Enkomion des Michael Monachos auf die Heiligen Isakios († 406) und Dalmatos († 436), die Gründer des Klosters τῶν Δαλμάτου in der Hauptstadt. Mit den Heiligen Peregrinus/Πελεγρῖνος und Libertinus aus Agrigent setzt sich F. P.

Rizzo auseinander, während R. Roux das Bischofsamt bei Severos von Antiocheia untersucht.

Mehrere Beiträge befassen sich mit Problemen der Historischen Geographie: F. Hild untersucht die Klöster in Lykien, A. Zäh bietet einen „Vorbericht" zum Hafen Melanippe im Osten dieser Provinz (dazu ist aber jetzt das in der Zwischenzeit erschienene monumentale Werk H. Hellenkemper – F. Hild, Lykien und Pamphylien [*TIB* 8] vorzuziehen), E. Kislinger identifiziert das byzantinische Kaukana mit Vendicari (Sizilien), der Artikel von Ph. Pergola ist nicht zuletzt für Sufetula-Sbeitla (Tunesien) wichtig, D. Tsougarakis und E. Angelomatis-Tsougarakis bearbeiten Klöster in Südost-Kreta in der venezianischen Periode, und auch der Beitrag von R. Turtas bietet interessante Nachrichten zu Sardinien.

P. L. Vocotopoulos widmet sich schließlich den oft wenig beachteten Dämonen, Reptilien oder Teufelchen, die öfters auf byzantinischen und armenischen Darstellungen der Taufe Christi erscheinen, was mit Hymnen in Beziehung gesetzt wird.

*Werner Seibt*

## Catherine Asdracha, Inscriptions protobyzantines et byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros (III[e]–XV[e] siècles). Présentation et commentaire historique. Athen, Ministère de la culture. Caisse des Recettes Archéologiques 2003. VI Beiträge mit getrennter Paginierung. ISBN 960-214-215-4.

Der Band vereint die bereits von uns in *JÖB* 52 (2002) 349–351 besprochenen Faszikel *Inscriptions byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros (XII[e]–XV[e] siècles). AD* 43 (1988, erschienen 1995) 219–291 u. Abb. 101–118.– *Inscriptions byzantines de la Thrace orientale (VIII[e]–XI[e] siècles). AD* 44–46 (1989–91, erschienen 1996) 239–334 u. Abb. 97–108.– *Inscriptions byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros (XI[e]–XV[e] siècles. Supplément). AD* 47 (1992, erschienen 1997) 309–333 u. Abb. 61–63.– *Inscriptions chrétiennes et protobyzantines de la Thrace orientale et d'île d'Imbros (III[e]–VII[e] siècles). AD* 48–49 (1994–95, erschienen 1998) 279–356 u. Abb. 75–83.– *Inscriptions chrétiennes et protobyzantines de la Thrace orientale et d'île d'Imbros (III[e]–VII[e] siècles). AD* 51–52 (1996–97, erschienen 2000) 333–386 u. Abb. 135–140. Zusätzlich beinhaltet die vorliegende Publikation einen sechsten Beitrag *Inscriptions chrétiennes et protobyzantines de la Thrace orientale et d'île d'Imbros (III[e]–VII[e] siècles). Présentation et commentaire historique. AD* 53 (1998, erschienen 2002), in dem hauptsächlich Inschriften aus Sēlymbria, Athyra, Rēgion, vom Hebdomon und von der Insel Imbros ediert und kommentiert wurden, dies wiederum in der gewohnt vorbildlichen Art, in der die Autorin zu arbeiten pflegt. Neben dem an sich schon augenscheinlichen Vorteil, die gelehrten Abhandlungen nunmehr in einem Band konzentriert zu haben, verdient besonders der hundert Seiten umfassende Index hervorgehoben zu werden, der die einzelnen Faszikel im Überblick erschließt und jedwede weitere Arbeit an den Inschriften Ostthrakiens enorm erleichtert. Ein großartiges Werk zur Erschließung des griechisch-byzantinischen Erbes dieser bedeutenden Landschaft, des direkten Hinterlandes der Reichshauptstadt Kōnstantinupolis, ist damit geschaffen worden.

*Andreas Külzer*

Basiles Atsalos, Παλαιογραφικά και Κωδικολογικά Ανάλεκτα. Thessalonike, University Studio Press 2004. 571 S. ISBN 960-12-1266-3.

Nachdem vor kurzem ein Nachdruck des Buches von B. Atsalos „La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine. Première partie: Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture" erschienen ist (vgl. *JÖB* 53 [2003] 281), folgt nun ein Sammelband, der – neben einigen anderen Arbeiten zu Paläographie und Kodikologie – jene Kapitel (insbesondere zu Termini für Pergament, Dekoration und Einband sowie zu bestimmten Schreiberversen bzw. Formeln) enthält, die, ursprünglich als Teil zwei und drei des Werkes gedacht, bisher nur als Einzelartikel greifbar waren. Dem Ziel, diese *disiecta membra* zu einem Ganzen zu verbinden, dient der erfreulich ausführliche Indexteil (Handschriften, Stellen, Termini, allgemeiner Index) am Ende des Bandes (S. 521–571). Bedauerlich ist nur, dass es verabsäumt wurde, jeweils die originalen Seitenzahlen am Rand mit anzugeben.

*Wolfram Hörandner*

Cesare Pasini, Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana (*Subsidia hagiographica* 84). Bruxelles, Société des Bollandistes 2003. XLI, 267 S. ISBN 2-87365-014-1.

Der Verf., lange Jahre mit der Beschreibung der Handschriften der Bibliotheca Ambrosiana befaßt, legt nun eine gelungene Synthese eines Spezialkataloges (entsprechend dem bewährten Muster der Publikationen der Bollandisten) mit Anforderungen der genauen Beschreibung von Manuskripten vor. Enthalten sind an kodikologischen Daten Angaben zu den Wasserzeichen bei Papierhandschriften bzw. der Linienschemata bei Pergamentcodices; außerdem Informationen zu den Kopisten und zur Position der Hagiographica im Buchblock. Von Interesse ist etwa Ambros. B 80 sup., hergestellt im Auftrag des Andronikos Dukas, des Bruders von Kaiser Michael VII. Entsprechend den Zielen des Spezialkataloges werden bei Handschriften nur die Hagiographica aufgenommen. So wird der Benützer im Fall von Ambros. C 71 sup. mit Werken des Nikephoros Chumnos für den Inhalt außer der Rede auf die Koimesis auf den alten Katalog von Ae. Martini – D. Bassi (Mailand 1906) verwiesen. Unterschieden wird bewußt zwischen Provenienz und Entstehung eines Codex: So entstand Cod. Ambros. D 58 sup. wohl in Kreta, kam jedoch aus Thessalien nach Mailand. Bei mehrfach belegten Kopisten wäre der Hinweis auf weitere Codices sinnvoll: So ist Andreas von Brindisi (zum Ambros. G 8 sup.) auch im Lond. Harl. 5535 aus dem Jahre 1286 belegt (E. Gamillscheg – D. Harlfinger, Repertorium der griechischen Kopisten 800 – 1600. Teil I. Wien 1981, 35, Nr. 17) und Athanasios Hexedaktylos (zu Ambros. H 104 sup.) auch in Cod. Lond. Add. 21.259 aus dem Jahre 1437 (Gamillscheg – Harlfinger I 27, Nr. 7). Im Zug des EU-Projektes Rinascimento Virtuale wurden die unteren Schriften von Palimpsesten genauer untersucht: Der Verf. kann daher zum Ambros. Q 6 sup., kopiert von Georgios Baiophoros, als *scriptura inferior* Fragmente aus der Vita des Akindynos bzw. einer Vita des heiligen Nikolaos (BHG 1347) nachweisen. In die frühe Neuzeit führen Autographen des David Colville (Ambros. B 145 sup., B 146 sup. und S 110 sup.) ebenso wie eine lateinische Übersetzung von Werken des Makarios Chrysokephalos mit dem griechischen Text im Ambros. D 25 inf. Register der Nummern nach der BHG, eine Konkordanz mit den Signaturen des Kataloges von Martini – Bassi sowie der Chronologie der Handschriften, der Kopisten, der Besitzer, der Orte, der Linienschemata bzw. der Wasserzeichen erschließen einen Katalog, durch den ein reicher Bestand exemplarisch erschlossen wird.

*Ernst Gamillscheg*

B. Coulie – M. Dubuisson, Thesaurus sententiarum Sexti (*Corpus Christianorum – Thesaurus Patrum Graecorum*). Turnhout, Brepols 2003. XX, 92 S., 9 Microfiches. 4°. ISBN 2-503-51429-4.

Mit dem vorliegenden Band wird die bewährte Reihe fortgesetzt. Ausgehend von der Edition von H. Chadwick, The Sentences of Sextus, Cambridge 1959, enthält er zusätzlich die Sentenzen des Kleitarchos und die der Pythagoräer sowie die lateinische Übersetzung des Rufin aus dem Jahre 400, nachdem die ursprünglich heidnische, wohl aus dem 2. Jh. stammende Sammlung im christlichen Sinn überarbeitet worden war.

In der Einleitung werden unter anderem zwei Druckfehler der Edition korrigiert, vor allem aber die Prinzipien der bilinguen Präsentation dargelegt. Danach folgen bibliographische und statistische Angaben, bevor dann im Hauptteil sämtliche griechische und lateinische Wörter mit ihren Formen sowie die griechisch-lateinische und die lateinisch-griechische Konkordanz folgen. Beschlossen wird das Werk wie immer mit Microfiches, die die vollständigen Texte enthalten.

Eine einzige kritische Bemerkung ist zu machen, und zwar zur Sentenz 81 (S. XII). Der griechische und der lateinische Text lauten: ὅταν τὰ κάλλιστα τῶν κτημάτων εὐλόγως εἰς βόρβορον ῥίψῃς, τότε καθαρὸς ὢν αἰτοῦ τι παρὰ τοῦ θεοῦ. *cum optima quaeque abieceris praedam, tunc purificatus pete quod vis a deo.* Wenn nun aber die Autoren behaupten, „praedam" müsse auf dem Wege einer Entstellung (ὡς) βοράν dem Wort βόρβορον entsprechen, so erscheint das wenig glaubhaft. Zu erwarten ist vielmehr statt „praedam" in Entsprechung zu dem andernfalls unübersetzten κτημάτων ein „praedia", wohingegen εἰς βόρβορον ῥίψῃς mit dem volleren „abieceris" ausreichend wiedergegeben ist.

*Erich Trapp*

Ἀννιτίου Μαλλίου Σεβηρίνου Βοηθοῦ βίβλος περὶ παραμυθίας τῆς φιλοσοφίας ἣν μετήνεγκεν ἐκ τῆς Λατίνων φωνῆς εἰς τὴν ἑλλάδα διάλεκτον Μάξιμος μοναχὸς ὁ Πλανούδης – Anicii Manlii Severini Boethii de consolatione philosophiae. Traduction grecque de Maxime Planude. Edition critique du texte grec avec une introduction, le texte latin, les scholies et des index par Manolis Papathomopoulos (*Corpus Philosophorum Medii Aevi. Βυζαντινοὶ Φιλόσοφοι – Philosophi Byzantini* 9). Athen, Akademie – Paris, J. Vrin – Bruxelles, Ousia 1999. LXXX, 162 S. (S.1–97 doppelt gezählt), 2 Taf. ISBN 2-7116-8333-8 und 2-87060-070-4.

Um das Jahr 1295 übersetzte Maximos Planudes einen der vielgelesensten Texte des westlichen Mittelalters, Boethius' *De consolatione philosophiae*. Dieser im Kerker verfaßte philosophische Trosttext wurde in zahlreichen Handschriften kopiert und bereits früh in die Volkssprachen übersetzt. Die erste kritische Edition der griechischen Übersetzung wird hiermit von M. Papathomopulos vorgelegt. 35 Handschriften überliefern (auszugsweise) den Planudes-Text, welche vom Editor alle für die Texterstellung berücksichtigt werden. Ausführlich legt P. die Verhältnisse zwischen den Handschriften dar und erstellt ein Stemma. Er kommt zum Schluß, daß der Kodex Romanus Angelicus C. 3. 12 aus dem 14. Jh. der eindeutig beste Textzeuge ist und wohl auf das Autograph des Planudes zurückgeht. Die Edition gibt daher weitgehend den Text dieser Handschrift wieder; nur an wenigen Stellen hat P. nach dem lateinischen Text korrigiert. Der kritische Apparat ist demgemäß erfreulich schlank. Dem griechischen Text steht der lateinische in der Form der Edition Bieler ²1984 gegenüber.

Dem Text der *Consolatio* geht als Einleitung eine kurze biographische Notiz zu Boethius voraus, die auf die Entstehungsumstände des Kerkergedichtes eingeht. Boethius' Text ist nicht nur Ausdruck feinsinniger Lebensphilosophie, sondern auch ein literarisches Schmuckstück. Die *Consolatio* ist in fünf Bücher unterteilt, jedes Buch wieder in einzelne Abschnitte, wobei kürzere metrische Stücke auf längere Prosapassagen folgen; insgesamt handelt es sich um je 35 Abschnitte in Prosa und in Versen. Hierbei sind die metrischen Abschnitte in verschiedenen ausgesuchten Versformen abgefaßt, die vom gängigen elegischen Distichon bis zum Alkäischen Zehnsilber reichen. Planudes behält diesen kunstvollen Aufbau bei; die Treue zur lateinischen Vorlage geht so weit, daß er auch die seltenen und für die byzantinische Dichtung völlig ungewöhnlichen Versformen nachahmt.

Die sehr gepflegte Edition wird durch eine Konkordanz der lateinischen und griechischen Wörter abgeschlossen. In der Einleitung kommt P. kurz auf bestimmte Aspekte der Übersetzungstechnik zu sprechen (etwa die häufige Wiedergabe eines lateinischen Wortes durch zwei griechische), doch hätte man dazu etwas mehr erwartet. Ebenso wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Publikation auch eine (zumindest kurze) literaturgeschichtliche Würdigung sowohl des griechischen Werkes als auch dessen Autors und nicht nur Informationen zum lateinischen Text aufgenommen hätte. Diese kleine Kritik ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß mit der vorliegenden Edition die tragfähige Basis für weitere Beschäftigung mit Planudes, dem hervorragenden Philologen des späten 13. Jh.s, gegeben ist.

*Martin Hinterberger*

## John Monfasani, Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century (*Variorum Collected Studies Series* 801). Aldershot, Ashgate 2004. 352 S. ISBN 0-86078-951-9.

Nach *Language and Learning in Renaissance Italy* (1994) und *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés* (1995) ist nunmehr die dritte Aufsatzsammlung von John Monfasani erschienen. Der amerikanische Gelehrte, der mit Studien über Georgius Trapezuntius in den Siebziger Jahren sein wissenschaftliches Debüt gab, vereinigt in diesem Band zwölf Aufsätze, die im Zeitraum von 1993 bis 2002 entstanden sind. In diesen spiegelt sich erneut das zentrale wissenschaftliche Interesse wider, welches den Gelehrten seit Jahren bewegt und begleitet: die Philosophie der Renaissance in ihrer mannigfachen Ausprägung und filigranen Verästelung.

Im Einzelnen befasst sich Monfasani mit dem griechischen Kulturfluss in den Westen (I *Greek Renaissance Migrations*), der Philosophie des Johannes Argyropoulos (II *The Averroism of John Argyropoulos and His* Quaestio utrum intellectus humanus sit perpetuus) und des Theodor Gaza (III *L'insegnamento di Teodoro Gaza a Ferrara*; IV *Theodore Gaza as a Philosopher: A Preliminary Survey*; V *Greek and Latin Learning in Theodore Gaza's* Antirrheticon), der Aristoteles-Rezeption (VI *The Pseudo-Aristotelian* Problemata *and Aristotle's* De animalibus *in the Renaissance*; X *Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy*), Giovanni Gatti von Messina (VII *Giovanni Gatti of Messina: A Profile and an Unedited Text*) sowie den Renaissance-Philosophen Cusanus (VIII *Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language*), Marsilio Ficino (IX *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*) und Lorenzo Valla (XI *The Theology of Lorenzo Valla*; XII *Disputationes Vallianae*).

Akribisch-präzise Quellenanalyse und kohärent-stringente Argumentation kennzeichnen die obzitierten Texte. Eine Aussage freilich erscheint problematisch: Wenn M. die (kulturell zweifelsohne hochbedeutende) Migration griechischer Gelehrter in den Westen nach dem Fall von Konstantinopel 1453 als "*the first great brain drain of Western history*" (Nr. I, S. 5) bezeichnet, darf daran erinnert werden, dass die Übernahme der griechischen Kultur, sowohl der materiellen als auch der geistigen, durch die Römer für die europäische Geistesgeschichte weitaus konstitutiver war. Die Entfaltung der philosophischen, historischen, wissenschaftlichen und dichterischen Literatur der Römer ist ohne die Aneignung der griechischen undenkbar.

Man kann diesem von einem bewundernswerten Arbeitsethos geleiteten Gelehrten nur viele weitere Jahre derart produktiven Schaffens wünschen.

*Wolfgang Strobl*

### Βιβλιοαμφιάστης. Περιοδικὴ ἔκδοση γιὰ τὴν Ἑλληνικὴ βιβλιοδεσία. [1.] 2. Athen, Ἐργαστήριο βιβλιοδεσιῶν Μπάμπη Λέγγα [2: Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Βιβλιοδεσίας] 1999. 2004. 4°. 317, 347 S.

Die beiden aufwändig und ästhetisch überaus ansprechend gestalteten Bände verdienen es, auch in unserem Rahmen angezeigt zu werden, da sich darin eine Reihe von Beiträgen zu byzantinischen Objekten befindet. Der erste Band beginnt mit einem ausführlichen Übersichtsartikel von K. Chules über das byzantinische Buchbinden, ein Beitrag von A. Tselikas behandelt Verzierungen auf Einbänden von Handschriften des Chozobiotissa-Klosters, ein weiterer von K. Chules zwei Darstellungen des Evangelisten Matthäus als Buchbinder. Im zweiten Band bietet S. Kadas eine Zusammenstellung, großteils mit Abbildungen versehen, von byzantinischen und metabyzantinischen Vermerken mit buchbinderischen Termini in Athoshandschriften.

*Wolfram Hörandner*

### Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco. Tre saggi di Agostino Pertusi. A cura di Carlo Maria Mazzucchi (*Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia* 25). Milano, Vita e Pensiero 2004. XXV, 232 S. ISBN 88-343-1179-5.

Aus Anlass des 25. Todestages des großen Gelehrten werden hier Neudrucke dreier Arbeiten Pertusis vorgelegt, und zwar der ursprünglich in Buchform erschienenen Studie *Storiografia umanistica e mondo bizantino* (mit eingearbeiteten Korrekturen aus dem Handexemplar des Verfassers), des Aufsatzes *Premières études en Occident sur l'origine et la puissance des Turcs* sowie des ursprünglich auf Griechisch gedruckten Vortragstextes *I drammi di soggetto bizantino e turco nel teatro europeo e veneziano dalla fine del sec. XVI all'inizio del sec. XVIII* (mit einer ergänzenden Dokumentation und Bibliographie). C. M. Mazzucchi nützt in seiner *Presentazione* die Gelegenheit (war es wirklich ganz die passende?) für Reflexionen über die aktuelle politisch-militärische Weltlage, die in der Forderung gipfeln, Russland und die Türkei in die Konstruktion des großen europäischen Gebäudes einzubeziehen. Chiara Pertusi, eine der Töchter des so früh Dahingegangenen, steuert einfühlsame persönliche Erinnerungen an ihren Vater bei. Ein Index beschließt den würdigen Gedenkband.

*Wolfram Hörandner*

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 351–352


# CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

(Stand August 2005)[1]

## *Im Druck:*

42/2: Theophanes Continuatus V (Vita Basilii), ed. I. Ševčenko *(Series Berolinensis)*
43: Logothetes-Chronik A und B, ed. St. Wahlgren *(Series Berolinensis)*
44: Stephanos Byzantios, ed. M. Billerbeck *(Series Berolinensis)*

## *In Vorbereitung:*

Anonymus, Chronika parekbolaia, ed. R. Tocci *(Series Berolinensis)*
Chronicon Paschale, ed. O. Mazal *(Series Vindobonensis)*
Dukas, ed. S. Kotzabassi
Eustathios von Thessalonike, Briefe, ed. F. Kolovou
Georgios Kedrenos, ed. R. Maisano – L. Tartaglia *(Series Italica)*
Ioannes Anagnostes, ed. J. Tsaras† *(Series Berolinensis)*
Ioannes Antiocheus, ed. S. Mariev *(Series Berolinensis)*
Ioannes Apokaukos, ed. B. Katsaros *(Series Thessalonicensis)*
Ioannes Kantakuzenos, ed. S. Schönauer *(Series Berolinensis)*
Ioannes Kinnamos, ed. R. Tocci *(Series Berolinensis)*
Ioannes Zonaras, ed. P. Leone *(Series Italica)*
Kekaumenos, Strategikon, ed. Ch. Roueché
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. Wurm – M. Grünbart *(Series Vindobonensis)*
Leon Diakonos, ed. N. M. Panagiotakis† *(Series Berolinensis)*
Leonis Tactica, ed. G. T. Dennis
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. Jeffreys
Michael Attaleiates, ed. E. Tsolakis *(Series Atheniensis)*
Michael Psellos, Chronographia, ed. D. R. Reinsch
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. A. Berger et al.
Niketas David,Vita Ignatii, ed. and tr. by A. Smithies, with notes by J. M. Duffy *(Series Washingtonensis)*
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. Markopoulos *(Series Berolinensis)*

[1] Eine komplette Liste der erschienenen Bände wurde in *JÖB* 52 (2002) abgedruckt.

Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. Markopoulos *(Series Berolinensis)*
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. Külzer *(Series Vindobonensis)*
Theodoros von Kyzikos, Briefe, ed. Maria Tziatzi-Papagianni *(Series Berolinensis)*
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. Ševčenko *(Series Vindobonensis)*
Theodoros Skutariotes, ed. A. Hohlweg *(Series Berolinensis)*
Theophanes Continuatus I–IV. VI, ed. J.M. Featherstone *(Series Berolinensis)*

*Freie Texte:*

Michael Glykas
Nikephoros Gregoras

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 55. Band/2005, 353–354


# VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

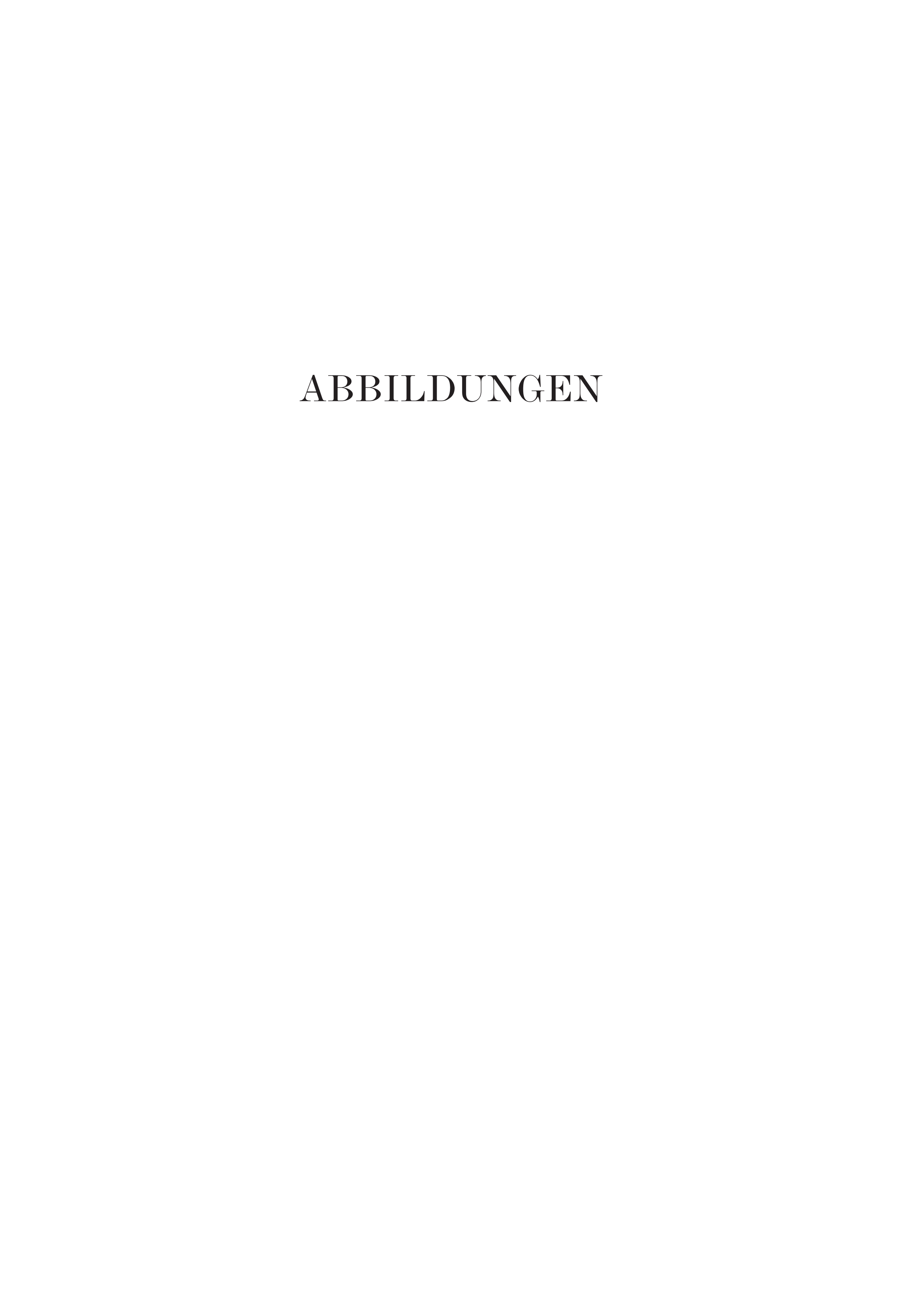
Prof. Dr. Theodora ANTONOPOULOU, Department of Philology, University of Patras, University Campus, Rion, GR-26500 Patras. — Prof. Dr. A. BEIHAMMER, Department of History and Archaeology, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia. — Dr. B. BYDÉN, Göteborg University, Department of Classical Studies / Greek, Box 200, SE 405 30 Göteborg. — Dr. Ch. CHOTZAKOGLOU, Lefkonos 8, CY-1011 Nikosia. — Dr. K. DARK, Director, Research Centre for Late Antique and Byzantine Studies, University of Reading, PO Box 216, Whiteknights, Reading RG6 6AA, Großbritannien. — Prof. Dr. St. EFTHYMIADIS, University of Ioannina, Department of Philology, GR-45 110 Ioannina. — Prof. Dr. E. GAMILLSCHEG, Österr. Nationalbibliothek, Josefsplatz 1, A-1010 Wien. — Dr. M. GRÜNBART*. — Prof. Dr. M. HINTERBERGER, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia. — Prof. Dr. W. HÖRANDNER*. — Dr. I. ILIADIS, Ephoreia of Byzantine Antiquities, 14, Odos Kyprou, GR-651 10 Kavala. — Mag. Laura ISNENGHI*. — Prof. Dr. J. KODER*. — Prof. Dr. O. KRESTEN*. — Doz. Dr. A. KÜLZER***. — Prof. Dr. M. LAUXTERMANN, Universiteit van Amsterdam, Byzantijns-Nieuwgrieks Seminarium, Spuistraat 210, NL-1012VT Amsterdam. — Dr. Bettina LIENHARD, Dornburgerstr. 22, D-07743 Jena. — Prof. A. R. LITTLEWOOD, University of Western Ontario, Faculty of Arts, Department of Classical Studies, Talbot College, London, Ontario, Canada N6A 3K7. — Prof. Dr. J. LOWDEN, Courtauld Institute, Somerset House, Strand, London WC2R 0RN, Großbritannien. — Dr. Claudia LUDWIG, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Prosopographie der mittelbyz. Zeit, Jägerstraße 22/23, D-10117 Berlin. — Prof. Dr. H. MAGUIRE, Johns Hopkins University, History of Art Department, 268 Mergenthaler Hall, 3400 North Charles Street, Baltimore, MD, 21218, USA. — Mag. Susanne METAXAS*. — Dr. J. MUNITIZ, 10 Albert Rd, Harborne, Birmingham B17 0AN, Großbritannien. — Prof. Dr. Ingela NILSSON, Uppsala University, Department of Linguistics and Philology, Box 635, SE-751 26 Uppsala. — Prof. Dr. P. VAN NUFFELEN, Afdeling Geschiedenis van de Oudheid, K.U. Leuven, Blijde-Inkomststraat 21, B-3000 Leuven. — Prof. Dr. St. PAPAIOANNOU, The Catholic University of America, Department of Greek and Latin, 308 McMahon, Washington, D.C. 20064, USA. — Prof. Dr. Maria PARANI, Department of History and Archaeology, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia. — Prof. Dr. I. D. POLEMIS, Omirou 40, GR-145 62 Athen-Kifisia. — Dr. Th. PRATSCH, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Prosopographie der mittelbyz. Zeit, Jägerstraße 22/23, D-10117 Berlin. — Dr. A. RHOBY**. — Dr. Veronika SCHEIBELREITER, Österr. Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturgeschichte der Antike, Bäckerstraße 13/1, A-1010 Wien. — Prof. Dr. W. SEIBT*. — Prof. Dr. A. SIDERAS, Meininger Weg 63, D-

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für Byzantinistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

*** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für die TIB, Postgasse 7, A-1010 Wien

37085 Göttingen. — Dora E. SOLTI, Clementinengasse 25, A-1150 Wien. — Prof. Dr. Ioannis SPATHARAKIS, Dobbedreef 25, NL-2331 SW Leiden. — Dr. V. STANKOVIĆ, Seminar für Byzantinistik, Philosophische Fakultät, Cika Ljubina 18-20, 11000 Belgrad, Serbien. — Dr. D. Ch. STATHAKOPOULOS, Byzantine and Modern Greek Studies Department, King's College London, Strand, London WC2R 2LS, Großbritannien. — Dr. A. F. STONE, Department of Classics and Ancient History, University of Western Australia, Crawley, W.A. 6009, Australien. — Mag. I. STOURAITIS*. — Dr. G. STRANO, Università di Catania, Facoltà di Lettere, Dipartimento SAFIST, Piazza Dante 32, I-95124 Catania. — Dr. W. STROBL, Ehrenbergstr. 34, I-39034 Toblach/BZ. — Prof. Dr. F. TINNEFELD, Stolzingstr. 41, D-81927 München. — Prof. Dr. E. TRAPP, Universität Bonn, Philolog. Seminar, Am Hof 1e, D-53113 Bonn.



# ABBILDUNGEN




1: Photograph of Panel A in Preston parish church




2: Photograph of Panel B in Preston parish church





**a** **b**

1. Direction of the sun rays inside the church during the winter
a) central dome b) north tympanon





**a** **b**

2. Direction of the sun rays in December a) the Virgin b) north pair of columns



**a**



**b**

3. Direction of the sun rays in January: a) between the north pair of columns (after sunrise)
b) the Virgin and the north pair of columns (9 a.m.)



a



b

4. Direction of the sun rays in February:
a) north-west pendentive (10 a.m.) b) north-west corner bay (3.0 p.m.)



a



b

5. Direction of the sun rays inside the church during the spring:
a) sanctuary and the central dome b) sanctuary (in the afternoon)





**a** **b**

6. Direction of the sun rays in March a) the Virgin b) the Archangel



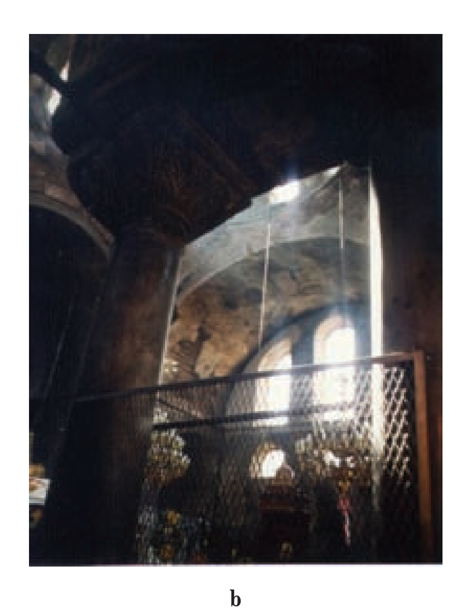


**a** **b**

7. Direction of the sun rays in April a) south and north pair of columns b) the Archangel



a



b

8. Direction of the sun rays May: a) south pair of columns b) north-west corner bay



a



b

9. Direction of the sun rays inside the church during the summer: a) north pair of columns b) south pair of columns and south-east pendetive



a



b

10. Direction of the sun rays in June: a) south-west corner bay b) north west corner bay

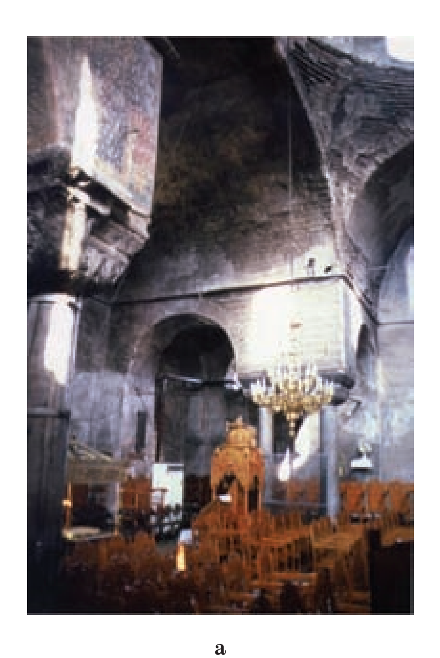


a



b

11. Direction of the sun rays in August: a) the Archangel
b) the Virgin and the south pair of columns



a



b

12. Direction of the sun rays in September: a) the Virgin and the Archangel
b) north pair of columns



a

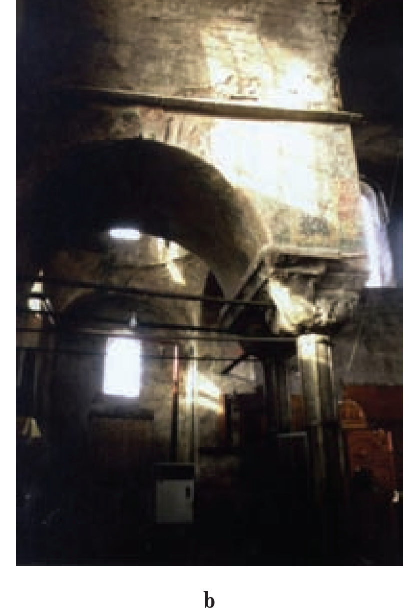


b

13. Direction of the sun rays in Octomber: a) the Virgin b) the Archangel



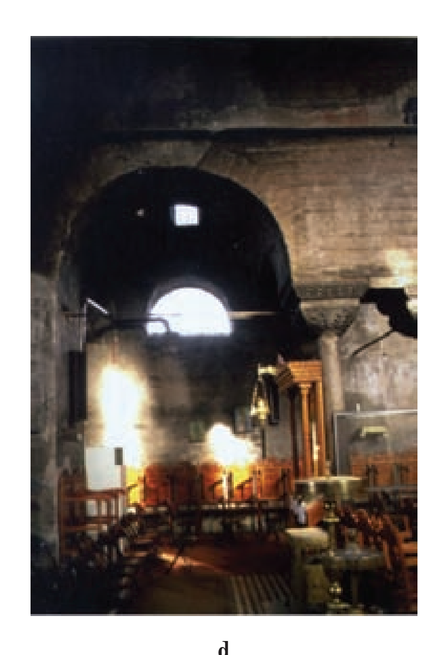
a



b



c



d

14. Direction of the sun rays inside the church in November:
a) north-west corner bay and the Archangel b) the Virgin
c) north pair of columns d) north-west corner bay